PLATONISMO RENACENTISTA

Los «Nuevos filósofos» inquietos y rebeldes

Daniele Garritano

Lectulandia

El redescubrimiento del pensamiento antiguo puede ser el comienzo de una revolución. Una demostración ejemplar de esta máxima la proporcionó la cultura renacentista del siglo XV. El retorno a Platón, maestro olvidado durante el paréntesis medieval hasta la aparición de la filosofía humanista, no fue una regresión nostálgica al «mundo perdido» de la antigua sabiduría griega, ni una estrategia de los «nuevos filósofos» para destacarse del aristotelismo dominante en la tradición escolástica. Los filósofos platónicos renacentistas los italianos Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico della Mirandola (1463-1494), y el alemán Nicolás de Cusa (1401-1464)— ejercieron como matemáticos, médicos, poetas, teólogos o, incluso, magos, con vistas a ofrecer al hombre las herramientas necesarias para leer e interpretar el mundo nuevo y su propio lugar en el universo. El platonismo del Renacimiento resulta un paradigma de «revolución cultural» que cualquier época de cambio debería observar con interés.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Daniele Garritano

El platonismo renacentista

Los «nuevos filósofos» inquietos y rebeldes

Descubrir la filosofía - 77

ePub r1.0

Titivillus 10.10.2023

Título original: *Platonismo rinascimentale. I «nuovi filosofi» inquieti e ribelli*
Daniele Garritano, 2016
Traducción: Juan Carlos Postigo Ríos
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

El platonismo renacentista

Introducción histórico-cultural
- La Florencia de Lorenzo el Magnífico
  - La conspiración de los Pazzi
- El humanismo filosófico
  - Humanismo y tradición escolástica
- El hombre del Renacimiento
- Tres conceptos clave: vita activa, homo faber y dignidad del hombre
  - Plotino (205-270)
- El platonismo renacentista
- El hermetismo
- La visión renacentista del universo
- Ernst Cassirer y la filosofía del Renacimiento
- Aby Warburg y el renacimiento del paganismo antiguo
- Eugenio Garin y la evolución italiana del platonismo

Marsilio Ficino
- Perfil biográfico y obras
  - Orfeo
- La traducción de Platón y del Corpus hermeticum
- La Theologia platónica y la inmortalidad del alma
  - Theologia platónica de immortalitate animorum
- La teoría del amor
- La raíz unitaria de las religiones: la prisca theologia y el alma del mundo
  - Plotino, Enéadas
- Astrología, medicina y magia
- Las ideas de Marsilio, las imágenes de Botticelli

Giovanni Pico della Mirandola
- Bajo el signo de la inquietud
- Perfil biográfico y obras
  - Girolamo Savonarola

Concordia filosófica y sabiduría originaria
«Magnum miraculum est homo»: libertad y dignidad del hombre
Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate
La cábala y la interpretación bíblica
De ente et uno: la síntesis entre Platón y Aristóteles
La influencia de Savonarola y la crítica de la astrología
El retrato de Pico

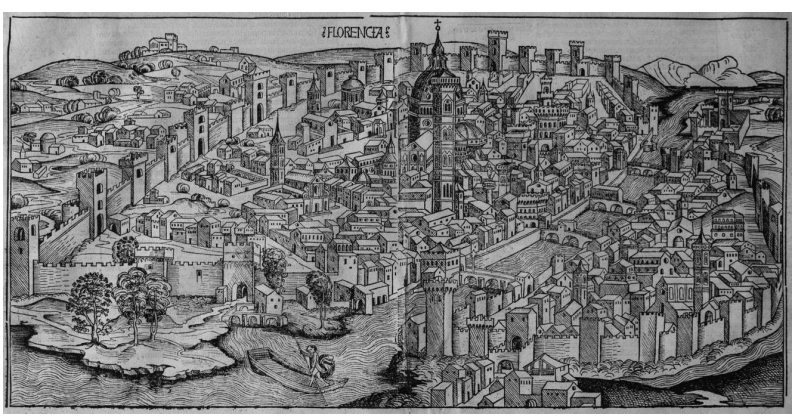
Nicolás de Cusa
Perfil biográfico y obras
Alberto Magno
La suerte de Nicolás de Cusa en la Edad Moderna
El problema del conocimiento: el infinito y la docta ignorancia
Nicolás de Cusa, La docta ignorancia (I)
La metafísica y la doctrina de la coincidencia
La crítica de la cosmología clásica
Nicolás de Cusa, La docta ignorancia (II)
Política y religión: la unidad de la fe y la tolerancia
De concordantia catholica
El testamento filosófico de Nicolás de Cusa: La caza de la sabiduría
La caza de la sabiduría

APÉNDICES
Bibliografía
Cronología

Introducción histórico-cultural

La Florencia de Lorenzo el Magnífico

El 8 de abril de 1492 moría Lorenzo de Médici, apodado «el Magnífico»; en su lecho de muerte estaban presentes Pico della Mirandola y Agnolo Poliziano. Ese mismo día, un rayo alcanzó la gran Palla del Verrocchio, la esfera dorada colocada sobre la cúpula del Duomo de Florencia: aquel acontecimiento fue interpretado como una clara señal de presagio. Presagio de futuras desgracias. ¿Quién fue Lorenzo? ¿Y de qué manera su figura influyó en el destino de Florencia, su ciudad? Pocas veces en la historia el destino de una ciudad y el de un hombre se han visto tan estrechamente ligados como ocurre en este caso.



Representación de Florencia en 1500.

Lorenzo nació —parece prácticamente innecesario recordarlo, en Florencia— en el año 1449. Su padre era Piero de Médici (1416-1469); su madre, mujer de vasta cultura, Lucrezia Tornabuoni. Marsilio Ficino fue uno de los que se ocuparon de su

educación. Como ocurría en esa época, su infancia fue corta: con solo doce años, el pequeño Lorenzo ya participaba en fiestas y ceremonias públicas organizadas por su poderosa familia. Cuando, en diciembre de 1469, murió su padre, a Lorenzo —que entonces apenas tenía veinte años— y a su hermano pequeño Giuliano se les encomendó el gobierno de la ciudad, como antes a su abuelo y a Piero, el padre. Dada la temprana edad de los dos Médicis, no es descabellado pensar que las mayores familias de Florencia consideraran que los podrían manipular fácilmente y aspiraran a convertir así la ciudad en una especie de oligarquía dominada por los principales representantes de las familias más prominentes.

No fue así. Lorenzo consolidó poco a poco su poder. Cuando, en 1478, Giuliano murió en el Duomo, asesinado a puñaladas por los sicarios de la conspiración de los Pazzi, el hermano mayor no solo consiguió salvarse, sino que afrontó con habilidad la situación y consolidó, gracias a una intensa y diestra acción diplomática, su posición. Tanto que, dos años después, al volver de una misión en la corte del rey de Nápoles, Florencia lo aclamó como libertador.

Lorenzo de Médici. Retrato de Agnolo Bronzino (c. 1555-1565) Galería degli Uffizi, Florencia.

Su acción de mediador y diplomático fue tan eficaz y habilidosa que se convirtió, en los años que precedieron a su muerte, en una especie de «fiel de la balanza» de la política italiana. Pero todo lo mencionado hasta ahora no hace justicia a las cualidades y a las dotes del Magnífico. No solo fue un político de reconocida y aclamada habilidad, sino también un mecenas con bastante visión de futuro. Y fue, él mismo, poeta y escritor. Se trata, pues, de una

figura poliédrica y de gran profundidad. Lorenzo dejó una importante marca en Florencia en el campo de las artes, de la filosofía y de la arquitectura.

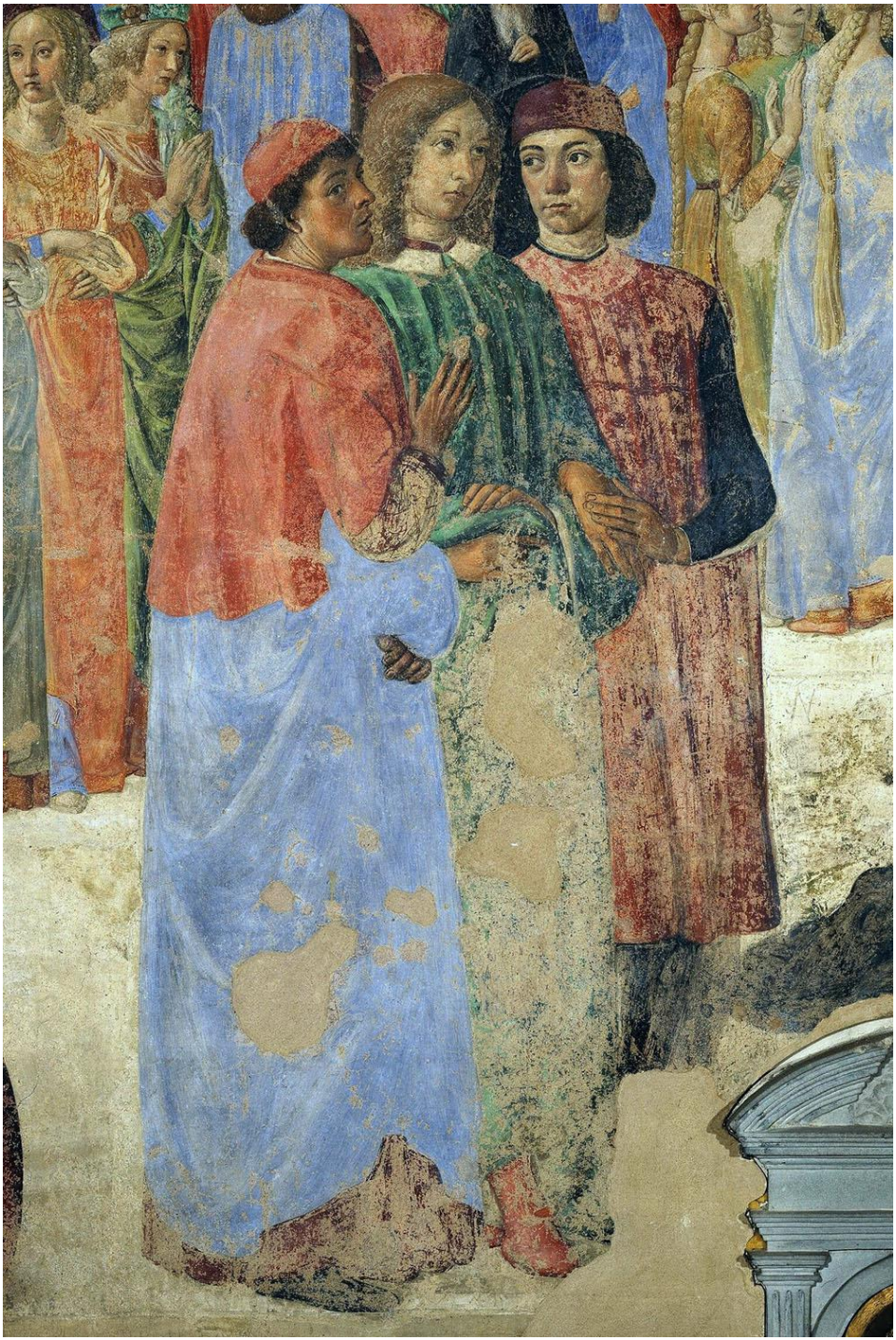
Y, sin embargo, definirlo como «mecenas» es tal vez quedarse corto, puesto que —como argumentó el historiador del arte Ernst Gombrich—, no solo financió a artistas y exponentes de las artes figurativas, literarias y musicales, sino que marcó las tendencias del gusto de su tiempo, dirigiendo y promoviendo todo lo que Florencia expresaba en el campo artístico.

A pesar de su innegable apoyo como benefactor de las artes, no debemos olvidar que esta generosa labor no fue del todo desinteresada, ya que siempre estuvo muy claro que el favor prestado a las diferentes producciones artísticas implicaba una considerable contraprestación para él: la de consolidar y reforzar su poder personal y el de la familia Médicis.

De hecho, la reflexión historiográfica contemporánea ha llevado a algunos autores a interpretar la consolidación de los Médicis —y la consiguiente transformación de la estructura política comunal hacia el modelo de la Signoria medicea, un órgano de gobierno formado por un reducido número de miembros— como una clara reducción de la tan celebrada *florentina libertas*, que tendrá cada vez menos espacios para su ejercicio concreto. «Arrebatada la libertad en el plano político —escribe el filósofo Eugenio Garin—, el hombre se evade en un terreno diferente, se repliega sobre sí mismo, busca la libertad del sabio» *(El hombre del Renacimiento)*.

(en pág. siguiente)

A la izquierda, presunto retrato de Marsilio Ficino; en medio, Pico della Mirandola y a la derecha Agnolo Poliziano. Fresco de la Capilla del Milagro del Sacramento, iglesia de Sant'Ambrogio, Florencia.



La conspiración de los Pazzi

Uno de los relatos más famosos de este suceso nos llega de Poliziano, poeta e intelectual del entorno mediceo que asistió en primera persona a los hechos. Desde 1469, la ciudad de Florencia estaba regida por los hijos de Piero de Médici, Lorenzo y Giuliano, de veinte y diecisiete años. En 1478, la familia rival de los Pazzi urdió una conjura planeada por el papa Sixto IV (1414-1484), cuyo plan expansionista ambicionaba los ricos territorios florentinos para financiar las costosas obras emprendidas en Roma. Por su parte, los Médicis preparaban una expansión territorial hacia la Romaña. Las tensiones con la familia de los Pazzi aumentaron en 1477, cuando Lorenzo reprochó a los Pazzi el préstamo de treinta mil ducados al papa para que su sobrino se hiciera con el condado de Ímola, adyacente a los territorios florentinos. La conspiración, que reunió a varios opositores de los Médicis (los Pazzi y Sixto IV, pero también el arzobispo de Pisa, Francesco Salviati, el duque de Urbino, Federico da Montefeltro, e incluso contó con la participación de la República de Siena y del Reino de Nápoles), tuvo lugar en Santa María del Fiore, con motivo de la misa dominical del 26 de abril de 1478. Mientras Giuliano cayó muerto, Lorenzo apenas resultó herido y consiguió salvarse. Para los Pazzi y sus aliados, el epílogo fue trágico. Pocos días después de la emboscada, en la plaza de la Signoria fueron ajusticiados Francesco, Jacopo y Renato de Pazzi junto a Francesco Salviati y otros responsables de la conspiración. La rabia popular de los florentinos se vio acompañada de semejante *damnatio memoriae* que el nombre y el escudo de los Pazzi se borró de los documentos oficiales de la ciudad. El papa, que desde el principio excomulgó a toda la ciudad de Florencia, sufrió un revés más tarde, cuando Lorenzo, que fue en misión diplomática a Nápoles, volvió con el apoyo de Fernando de Aragón. Las consecuencias políticas de la conspiración reforzaron así la posición del Magnífico, que a través de la cultura y el arte se reconcilió con el poder pontificio. De hecho, fueron diversos artistas florentinos (Sandro Botticelli, Cosimo Rosselli, Domenico Ghirlandaio) los que pintaron la nueva Capilla Sixtina en 1481-1482.

El humanismo filosófico

Hemos abordado brevemente la figura de Lorenzo y de la Florencia que administró para contextualizar el escenario cultural en el que se movían las figuras de Marsilio Ficino y de Pico della Mirandola. El primero, como ya hemos dicho, fue maestro y preceptor de Lorenzo: el segundo tuvo tanta relación con él que estuvo en el lecho de muerte del Magnífico en el momento de su fallecimiento. Retratados junto a Poliziano en el célebre fresco de Cosimo Rosselli dedicado al Milagro del Cáliz en Sant'Ambrogio, los dos filósofos integran el grupo de los humanistas florentinos reunidos en torno a la Academia Platónica que se reunían en la villa medicea de Careggi.

Instituida por Ficino en 1462 por encargo de Cosme de Médici, la Academia debía representar simbólicamente la reapertura de la antigua Academia de Atenas. Se trataba de establecer una clara señal de continuidad entre la cultura griega del platonismo y su recuperación renacentista, que encontró en Florencia su principal centro promotor. También formaban parte del ambiente intelectual de la Academia florentina Sandro Botticelli (1445-1510), León Battista Alberti (1404-1472), Poliziano (1454-1494), además de Cosme (1389-1464) y Giuliano de Médici (1453-1478). En este contexto se fue fraguando una nueva forma de platonismo, vinculada a las instancias culturales de la segunda mitad del siglo XV florentino. Una vez más, pues, la historia de las ideas se relaciona estrechamente con la historia política.

Si contemplamos el asunto desde una perspectiva más teórica, sin ceñirnos tanto al plano histórico-biográfico, es preciso reconocer en los Médicis la línea divisoria entre el llamado «humanismo civil» que se desarrolló en la primera mitad del siglo XV, fuertemente influenciado por la realidad política de la Florencia comunal, y un «humanismo filosófico» que irá desarrollándose en la segunda mitad del siglo bajo el amparo de la Signoria medicea.

En la primera mitad del siglo, la impronta comunal de la participación corporativa en la vida de la ciudad se tradujo filosóficamente en una nueva imagen del hombre, basada en la dimensión civil de la *praxis* mundana, esencialmente económica y política, y contrapuesta a la herencia de la tradición escolástica, constreñida por el opresor sentido del pecado de cierta tradición medieval. En una época de fuerte urbanización, la ciudad se presentaba como el espacio electivo en el que desarrollar las potencialidades del ser humano. Y, de hecho, muchos de los exponentes de este primer humanismo fueron intelectuales directamente implicados en el gobierno ciudadano en calidad de «cancilleres» de la República (Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini).

Sin embargo, la fase más madura del humanismo florentino, relacionada precisamente con la fundación de la Academia Neoplatónica, es algo diferente en ese aspecto. En ella se manifiesta la exigencia de recuperar una dimensión más especulativa, antes marginalizada en favor de la dimensión política. El problema de la imagen del hombre sigue siendo la referencia constante, pero algunos autores como Ficino y Pico lo tratan de manera completamente distinta: el lugar en el que el hombre establece su centralidad ya no es la ciudad, sino el universo. Este desplazamiento de eje no está exento de consecuencias: la cuestión de la «dignidad del hombre» dejará de medirse con la ciudad como escala: perderá vigor también la exaltación de la participación cívica en la vida político-económica; se abrirán camino los partidarios de un platonismo renacentista capaz de reflexionar sobre la función metafísica que desarrolla el hombre en el universo.

Humanismo y tradición escolástica

Se suele enmarcar la cultura renacentista en total oposición a la tradición anterior, que en el ámbito filosófico recibe el nombre de «escolástica». En efecto, si el pensamiento medieval se comparó sobre todo con la filosofía de Aristóteles, a la cultura renacentista debe reconocérsele un interés preponderante hacia la obra de Platón.

La historiografía contemporánea suele examinar esta contraposición aportando varios ejemplos del interés de los humanistas por la filosofía escolástica. Algunas figuras destacadas del movimiento renacentista, como Ficino, atesoraron un gran conocimiento tanto de la filosofía medieval como de la clásica. El mismo Lorenzo de Médici, como buen pupilo de Ficino, le pidió a Giovanni Bentivoglio que explorara las tiendas de los libreros boloñeses en busca de una copia de los comentarios de Giovanni Buridano —filósofo tardomedieval activo en París— a la *Ética* de Aristóteles. También sabemos que Leonardo da Vinci fue un estudioso atento de la obra de los filósofos medievales Alberto de Sajonia y Alberto Magno.

La reforma intelectual llevada a cabo por los humanistas no suprimió, por lo tanto, el interés por la filosofía escolástica, que continuó vigente en la enseñanza universitaria de los grandes centros europeos e italianos del siglo XV (Oxford, París y Bolonia).

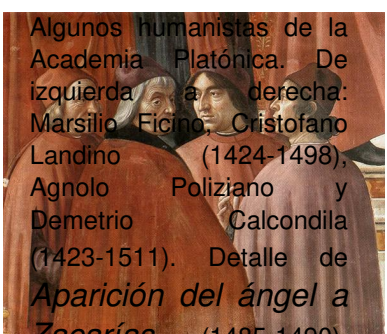
Ello no impide que —en autores del primer humanismo como Francesco Petrarca, Leonardo Bruni y Lorenzo Valla— se pueda leer una referencia explícita a la *sapientia* platónica contrapuesta a la arrogante *scientia* aristotélica, con la evidente intención de encontrar en la primera el fundamento de una «filosofía del hombre» capaz de enseñar y transmitir una «sabiduría civil» junto a una meditación ética y religiosa sobre las virtudes.

En este sentido, las nuevas traducciones humanísticas encaminadas a privilegiar las doctrinas «prácticas» de las enseñanzas éticas y políticas de Aristóteles —en contraste con preferencia escolástica por las obras de lógica, física y metafísica— posibilitaron la recuperación del autor en el Renacimiento tras esas primeras vacilaciones.

El hombre del Renacimiento

El concepto de «Renacimiento», tal y como se entiende en la historiografía contemporánea, señala un período histórico concreto, encuadrado entre la mitad del siglo XIV y finales del siglo XVI, cuyo origen se ha de rastrear en la experiencia comunal de las ciudades-estado italianas, a partir de las cuales un nuevo ímpetu cultural se difunde por Europa. Como sugiere la propia palabra, se trata de un concepto relacionado con la idea de «renacer», es decir, de nacer a una nueva vida y de la recuperación de un conjunto de valores de una «civilización olvidada y extraviada». Esta, al menos, fue «la convicción más profunda de los humanistas en su batalla contra los "bárbaros"» (Vasoli).

Sin embargo, si se quiere comprender en su totalidad el alcance revolucionario de este momento histórico hay que ir más allá de la mera comparación del Renacimiento —con su redescubrimiento de los valores clásicos (griegos y romanos)— con la Edad Media de la tradición escolástica, dependiente de la teología cristiana. El despertar cultural que se produjo en los orígenes del Renacimiento debe buscarse en primer lugar en una renovada concepción del hombre, de sus valores y de su posición en los campos de las artes y de la vida civil.



Algunos humanistas de la Academia Platónica. De izquierda a derecha: Marsilio Ficino, Cristofano Landino (1424-1498), Agnolo Poliziano y Demetrio Calcondila (1423-1511). Detalle de *Aparición del ángel a Zacarías* (1485-1490), fresco de Ghirlandaio (1449-1494), capilla Tornabuoni, Santa María

Novella, Florencia.

Un importante historiador decimonónico, Jacob Burckhardt, autor de *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), escribió que «la civilización del Renacimiento es la primera en descubrir y poner de manifiesto la rica figura del hombre». Se trata, en realidad, de una broma recogida a partir de la obra de su coetáneo Jules Michelet, autor de *Una historia de Francia en el siglo XV* (1855), en la que se conmemora el «redescubrimiento» del hombre en la cultura del siglo XVI como momento inaugural del mundo moderno. La enorme fortuna de la expresión «hombre del Renacimiento» se debe básicamente a estos dos autores, y se difundió muy pronto en la historiografía y en la literatura. Este título forma parte hoy de nuestro sentido común: es la marca del Renacimiento, el emblema de su «espíritu del tiempo».

Vale la pena, pues, reflexionar sobre el sentido de este concepto y preguntarse quién es «el hombre del Renacimiento». No cabe duda de que, durante los dos siglos y medio de cultura renacentista, los estudiosos se centraron en la figura humana con un interés sin precedentes. El objetivo de estos estudios era «describir, exaltar, colocar [al hombre] en el centro del universo» (Garin).

Puede decirse que en este período nació una auténtica filosofía del hombre, centrada en las repercusiones educativas, éticas y políticas de los estudios sobre el sujeto humano como tal. El «arte de vivir» se encontraba en el centro del discurso sobre el hombre. Burckhardt identifica este «descubrimiento» como la característica más destacada de la revolución renacentista y observa que, de entre todos los europeos, los italianos fueron los primeros que demostraron «una firme disposición y actitud por describir con exactitud al hombre histórico en sus rasgos y en sus cualidades íntimas y exteriores».

Este cambio de perspectiva podemos comprobarlo también en las transformaciones que sufrió la sociedad renacentista. Un fresco de historia de la civilización nos mostraría la extrema riqueza de un período que fue de crisis y transformación: el mundo medieval, con sus estructuras y su sistema de valores, estaba decayendo en beneficio de nuevas configuraciones económicas, sociales y

políticas. La crisis del siglo XIV fue la causa de la profunda reorganización productiva que dio origen al capitalismo comercial; una nueva polarización social situó en primer plano los sectores de población que no inmovilizaban las rentas (a diferencia de la vieja aristocracia rentista), es decir, los sectores que se dedicaban sobre todo al comercio, los antecesores de la moderna burguesía; la urbanización de los grupos emergentes provocó el surgimiento de una nueva clase dirigente —la oligarquía urbana de los señoríos italianos—, que fue protagonista de la vida económica, política y cultural del Renacimiento.

El «hombre del Renacimiento», de hecho, fue esencialmente un ciudadano.

Hay que tener presente que, en Italia, las ciudades eran más grandes y más pobladas que en el resto de Europa: en el siglo XVI, Nápoles superaba los 200.000 habitantes, Venecia contaba con 160.000 (frente a los actuales 50.000) y Florencia casi 60.000. Se trata de cifras importantes si se piensa que en el resto de Europa eran muy pocas las ciudades que superaban los 20.000 habitantes. La única población europea que podía considerarse tan urbanizada como las italianas era Flandes, el otro gran centro comercial europeo.

Pese a que la mayor parte de los ciudadanos pertenecía al llamado «pueblo llano», es decir, la clase obrera que se oponía a la «aristocracia», la importancia de las ciudades italianas estaba estrechamente vinculada a las fortunas de los mercaderes, de los profesionales, de los artesanos y de los comerciantes.

Como escribe el historiador contemporáneo Peter Burke en su obra *El renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*, «los ricos mercaderes son tan importantes como los mecenas. Los artesanos crean a los artistas, los profesionales a los escritores y los humanistas: abogados (el padre de Maquiavelo), médicos (el padre de Ficino), notarios (el padre de Brunelleschi) o profesores (el padre de Pomponazzi)».

El hombre del Renacimiento vivía en una realidad cuya

composición social padeció cambios muy profundos. Tras el caduco modelo medieval de una sociedad dividida en eclesiásticos, nobles y campesinos, la ciudad italiana se presentaba como el laboratorio de una nueva humanidad.

Sin duda, la sociedad renacentista no estuvo exenta de contradicciones. Es cierto que la competencia, la envidia y la necesidad de afirmación eran sentimientos bien arraigados en la forma de vida de estos nuevos actores sociales —pensemos, por ejemplo, en la conjura de los Pazzi que tuvo lugar en Florencia (véase recuadro de la pág. 9). Pero hay que reconocer que la urbanización y la inédita movilidad social de las ciudades italianas fueron dos de los factores decisivos para la reivindicación del valor universal y creativo de la contribución humana al mundo.

Tres conceptos clave: *vita activa, homo faber* y dignidad del hombre

Uno de los valores aclamados por los humanistas de la primera generación fue el de la *vita activa*, es decir, la implicación civil y la participación en los asuntos políticos de la ciudad. Este modelo de vida contrastaba con las principales figuras intelectuales de la Edad Media. Por una parte, la vida meramente contemplativa del monje y, por otra, el aislamiento intelectual del filósofo (ambas coincidían a menudo en la misma persona, a decir verdad).

La defensa renacentista del ideal de *vita activa* tiene mucho que ver con la sociedad en transformación que acabamos de describir, puesto que al reconocimiento de la participación política se unía el prestigio que adquirían los trabajos relacionados con la actividad mercantil, antaño considerados actividades humillantes según los valores dominantes de la nobleza basada en la renta. La nueva imagen del hombre transforma el sistema ideológico de valores: la reivindicación de la dignidad del trabajo —la capacidad humana de contribuir al mundo— empieza a socavar tanto el ideal aristocrático de una vida consagrada al *otium* como el rechazo ascético de la riqueza que caracterizaba a las sociedades feudales.

Se podrían dar abundantes ejemplos sobre la caída de los prejuicios medievales sobre el tema de la *vita activa*, pero el más revelador de todos sigue siendo el que nos ofrece la familia Médicis. En *De vera nobilitate*, el filósofo Cristofano Landino elogia la figura de Cosme de Médici como ejemplo perfecto del nuevo aristócrata de origen mercantil. El capital comercial transmutó en nuevas formas empresariales, y no es casualidad que el primer banco se fundara en Florencia precisamente a manos de los Médicis. Como observó Ernst Block en su *Filosofía del Renacimiento* (1977), «Italia fue el primer lugar en el que se rompieron las relaciones económicas del feudalismo». Las capacidades del individuo también pasan a relacionarse y a valorarse en función de los asuntos económicos, y

aparece la figura del *homo faber fortunae suae* (o, de manera más simple, *homo faber)*: el hombre artífice de su propio destino.

El valor de la contribución humana lo reivindica también con fuerza León Battista Alberti, arquitecto e intelectual comprometido con darle forma al nuevo ideal de ciudad renacentista, en sus *Libros de la familia* (1437-1441). En el tercer libro de la obra, titulado *Economicus*, retrata la imagen de un hombre libre y dinámico, capaz de proyectar su propio futuro: el hombre es creado «para la obra», puesto que lo «útil» es su determinación primaria. Bajo el signo de la actividad, de la búsqueda de la felicidad terrenal, del choque viril entre virtud y fortuna, la pluma de Alberti da forma a un ideal de humanidad que describe a la perfección el espíritu de su tiempo.

Dentro del mismo contexto —junto a la *vita activa* y al *homo faber*—, la definición de la «dignidad del hombre» plantea otra cuestión decisiva: un tema recurrente que ocupó a algunas de las mejores mentes del humanismo florentino —en especial a los platonistas Marsilio Ficino y Pico della Mirandola—. Se trata, en cierto modo, de responder a la cuestión más antigua de todas: ¿qué es el hombre? Significaba no solo encontrar una respuesta a esta pregunta, sino hacerlo habida cuenta de un contexto histórico e ideológico totalmente revolucionario respecto a cada las épocas anteriores.

La manera en que los nuevos filósofos plantearon la pregunta es bastante interesante: ¿cuál es el lugar del hombre en el cosmos? Los humanistas solían pensar sobre la esencia del hombre partiendo de las características que distinguen a la criatura humana de las demás criaturas que habitan la tierra. Pero el objetivo de este nuevo estímulo especulativo no se limitaba a la mera definición de la esencia humana. Era preciso más bien comprender el lugar del hombre en el mundo: identificar y exaltar su posición en el orden divino de la creación. Definir la función que solo el ser humano —y ninguna otra criatura— puede desarrollar en el cosmos equivale a identificar su esencia y a reconocer que posee una capacidad de acción que lo convierte en indispensable dentro del orden natural

establecido por Dios. En este sentido, la dignidad del hombre puede definirse únicamente junto a la idea de una creación divina, que necesita de la intervención humana para llegar a buen término.

En definitiva, la tarea filosófica de comprender al hombre implicaba al mismo tiempo el esfuerzo de conocer el mundo a través de la sabiduría de las ciencias, de las artes, de la medicina y de la magia. Con el concepto de «dignidad del hombre» se apartan, en muchos aspectos, del horizonte de las reflexiones sobre la vida civil y sobre la economía como búsqueda de lo útil. Las reflexiones de Ficino y Pico alcanzan las cimas teóricas, en ciertos aspectos casi místicas, de una toma de conciencia de la función metafísica de la naturaleza humana. Sin embargo, teniendo en cuenta más detenidamente este razonamiento, comprenderemos que en el fondo de la nueva antropología neoplatónica se encuentran las hipótesis de principios del siglo XV sobre la capacidad humana de intervenir en el mundo. El hombre no pierde su esencia mundana en favor de la divina, sino que esta sirve de eslabón fundamental de la cadena del ser. Solo a través del libre ejercicio de la esencia mundana puede conquistar la divina. La función metafísica y cósmica que le reconocen a la criatura humana los filósofos de la Academia es indisociable de su naturaleza terrenal. En síntesis, la actividad humana se sitúa en el centro del mundo.

Plotino (205-270)

Plotino, por Nacho García

Como han observado algunos estudiosos, la historia del platonismo corresponde a la «historia de las diferentes interpretaciones del “estatus” lógico y ontológico de las ideas» (Palumbo). Con los platónicos más antiguos, de hecho, arraigó una «teoría de los principios» según la cual las ideas derivaban de dos principios superiores a ellas: lo Uno, fuente del equilibrio y de la racionalidad, y el principio opuesto a este, que gobierna la variación cuantitativa, la multiplicidad y la desigualdad. El eje de la unidad y su opuesto, el de la dispersión, acentuaban una configuración dualista de la teoría de las ideas derivadas de los principios (véanse, por ejemplo, las primeras adaptaciones a cargo de Espeusipo y Jenócrates).

La verdadera historia de la filosofía neoplatónica comienza realmente con Plotino, que nació en Egipto en 205 y fundó en Roma una escuela filosófica en 263. El cuerpo de sus escritos, ordenados en seis grupos de nueve tratados, recibe el nombre de *Enéadas*. El núcleo de su teoría hace referencia al alma y la facultad intelectual que de ella depende: la multiplicidad del mundo se hace inteligible solo si se atribuye al principio unitario del alma. La configuración dualista del primer platonismo se transforma en un proceso de afloramiento del alma hacia el principio absoluto (lo Uno), que revela la estructura profunda de la realidad.

El énfasis místico de esta teoría es evidente. La realidad misma deriva de un proceso emanativo similar al de la luz. Dicho proceso se confirma en una serie de «hipóstasis» (condensaciones) que derivan de la plenitud del principio generador. Es siempre lo Uno lo que orienta el proceso cognoscitivo a través de un progresivo retorno del alma intelectual a su unidad originaria.

Esto hace resurgir el antiguo dualismo: si el alma es, de hecho, «una red que envuelve el cuerpo del universo en el mar infinito del ser» (*Enéadas* IV), la materia es por el contrario algo indefinido, puesto que

carece del principio de animación universal. La materia, a diferencia del alma, no está atravesada por la luz irradiada por lo Uno. La función del hombre, hecho de alma y cuerpo, es la de separarse de la materia para localizar los grados del proceso emanativo y reincorporarse finalmente a lo Uno. Se trata además de un recorrido de purificación, de redención del alma que desea volver a sí misma, volver «a ser lo que era hace tiempo cuando realmente fue feliz» *(Enéadas* VI). El momento final, en el que el alma se identifica con lo Uno, es la meta del recorrido filosófico: el éxtasis final de la fusión como culminación de un esfuerzo racional y, al mismo tiempo, como abandono del mundo y de la misma actividad racional.

El platonismo renacentista

La reconstrucción del contexto histórico y cultural realizada hasta ahora ha hecho referencia a la influencia del pensamiento platónico, sobre todo en los filósofos relacionados con el entorno de la Academia florentina de Careggi. De hecho, la segunda mitad del siglo XV se caracteriza por un convencido «retorno a Platón», promovido por un mejor conocimiento de los textos del gran maestro. Para comprender mejor el alcance de esta nueva ola de estudios basta pensar que en la Edad Media se contaba con una pobre biblioteca de diálogos platónicos, que comprendía solamente *Menón, Fedón* y parte del *Timeo*. Desde la primera mitad del siglo XV se tradujeron los diálogos de argumento ético y político, sobre el arte de convivir —textos mucho más cercanos al espíritu del humanismo civil—. Y, por fin, en 1484, se publicó la versión íntegra de la obra platónica, traducida finalmente al latín por Marsilio Ficino, que, con el apoyo de Cosme de Médici y Cristofano Landino, aprendió griego expresamente para ello.

Hay que hacer una aclaración. Se podría creer que la cultura occidental olvidó a Platón durante más de un milenio, al no disponer de traducciones latinas de su obra. Esto no es del todo cierto; en realidad, una dilatada tradición medieval de matriz teológica (Agustín, Escoto Eriúgena, Buenaventura, la escuela de Chartres) había bebido generosamente de las doctrinas platónicas. Por no mencionar la continuación de la obra platónica, que se debe, ya en el siglo III d. C. a Plotino y a sus *Enéadas*.

La interpretación ficiniana del *corpus* platónico puede situarse sin duda en la línea de pensamiento de Plotino, autor del que él mismo tradujo y comentó toda la obra. Esta característica distingue el «retorno a Platón» de los humanistas del siglo XV del platonismo teológico de la Edad Media. Este último se había centrado en los rasgos más ascéticos del pensamiento platónico, como la supremacía de la vida interior y la posibilidad de establecer una conexión entre el alma y Dios mediante del distanciamiento del

mundo. La lectura renacentista de la obra de Platón, en cambio, está marcada por el tema de la espiritualidad del cosmos y, sobre todo, por la concepción de «lo Bello» como manifestación y demostración del orden del cosmos, es decir, como idea suprema.

Y sin embargo, no puede reducirse el platonismo renacentista a una simple recuperación de la gran herencia plotiniana. Al contrario, se trata también en este caso de una renovación radical que cosechará la mejor de las suertes no solo en el terreno filosófico, sino también y especialmente en las artes.

El valor ascético y dualista del platonismo medieval oponía la realidad terrenal a la vida ultraterrenal, con una orientación jerárquica que afirmaba claramente la primacía de la segunda sobre la primera. En cambio, con el nuevo impulso generado por las traducciones de Ficino, la interpretación de la realidad se vuelve cada vez más unitaria, instaurando una suerte de coincidencia entre ambos aspectos. En otras palabras, es imposible pensar en la dimensión ultramundana como totalmente independiente de la terrenal: «el sagrado, superior, misterioso y "extraño" más allá se manifiesta como lo Bello en el mundo terrenal» (Bloch). Aprendiendo a conocer la belleza del mundo, el hombre gana conocimiento de las fuerzas que gobiernan el universo del que él mismo forma parte.

Junto con la reconstrucción del dualismo terrenal-ultraterrenal se extiende cada vez más una dimensión sapiencial asociada al pensamiento platónico. Pero, también en este caso, la oposición entre la «revelación filosófica» expresada por el *copus* platónico y la «revelación religiosa» del cristianismo se supera en virtud de una doble pertenencia originaria, a la que volveremos en los siguientes capítulos y que de momento bastará con resumir diciendo que los filósofos de la Academia no veían contradicciones significativas entre las dos doctrinas, puesto que entendían el platonismo como una forma más antigua, y por ende también imperfecta, de la auténtica Revelación divina.

El hermetismo

El ideal de una copertenencia o doble pertenencia originaria entre las enseñanzas platónicas y las cristianas se vio favorecido también por la traducción de obras procedentes de una tradición considerada aún más antigua —hasta el punto de que se consideraba a Platón un heredero de ella—: la del hermetismo. En realidad, sin embargo, se trata de un error de datación histórica, puesto que, como demostró en 1614 el filólogo Casaubon, la datación de los escritos herméticos se remonta en realidad al siglo II d. C., a la época imperial romana, unos cinco siglos después de Platón, La figura legendaria a la que se atribuyeron estos escritos en la época renacentista es Hermes Trismegisto (es decir, «el tres veces grande»); una especie de mezcolanza entre el dios griego Hermes (Mercurio) y el egipcio Tot. Se dice que este «gran mediador» entre los hombres y los dioses fue coetáneo de Moisés.

Retrato de Hermes Trismegisto en el suelo de la catedral de Siena. En la inscripción latina se lee: «Hermes Trismegisto, coetáneo de Moisés».

El hermetismo es en realidad el fruto de una época histórica en la que la sabiduría egipcia se mezcló sincréticamente con la griega, bajo el Imperio romano y en concordancia ideal con la doctrina cristiana de la revelación divina. A ojos de muchos intelectuales renacentistas, que no disponían de todas estas noticias, el conjunto de estos escritos debía representar la prueba más antigua de las bases unitarias de todas las creencias religiosas. Por lo tanto, no es de extrañar la presencia de un retrato de Hermes, realizado en la segunda mitad del siglo XV, en el suelo historiado de la catedral de

Siena. Situado frente al portal central, el maestro egipcio aparece como el depositario de la *prisca theologia*, la sabiduría antigua que precede a la revelación de Dios en Jesucristo. Este detalle demuestra el ambiente sincretista difundido en la Italia renacentista con la circulación de textos de Hermes.

El *copus hermeticum* —traducido al latín en 1463, también obra del incansable Ficino— se compone de una serie de tratados en los que se combinan elementos de la tradición gnóstica, de la magia y de la astrología de origen egipcio-caldeo. El pensamiento hermético, presentado en línea de continuidad con el platónico y neoplatónico, ofrecía a los «nuevos filósofos» los indicios más ocultos de la sabiduría originaria y de la Revelación divina comunes a las filosofías antiguas y al cristianismo.

La doctrina de Hermes tuvo una excelente acogida y se difundió rápidamente no solo en la filosofía, sino también a través de la poesía y las artes figurativas. Se trataba, una vez más, de la celebración de la grandeza y de la dignidad del hombre, que fueron esculpidas en el famoso dicho atribuido a Hermes y recuperado por los académicos florentinos: *«magnum miraculum est homo»* (el hombre es un gran milagro).

También en el campo filosófico, por tanto, nos encontramos frente a una «revolución cultural»: la vuelta a la sabiduría antigua cambiaba las relaciones entre las disciplinas (así fue para la relación filosofía-teología, por cómo había sido configurada por la escolástica medieval) y transformaba la imagen misma del filósofo, que se había convertido en «el que reflexiona críticamente sobre sus experiencias y que, además de teorizar, obra» (Garin).

La visión renacentista del universo

En 1433, Nicolás de Cusa —el platónico definido por Garin como «probablemente el filósofo más grande del siglo XV»— escribe uno de sus textos más importantes, *De concordantia catholica*. Refiriéndose a la cuestión de la «vuelta a los antiguos», el filósofo alemán afirma: «vemos que todos los ingenios de hoy, incluso los mayores estudiosos de todas las artes liberales y mecánicas, buscan las cosas antiguas, y con gran avidez, como si pudiera esperarse que esté a punto de concluir un ciclo completo».

La sensación de que estaba a punto de terminar una época y que la humanidad se encontraba frente al comienzo de un nuevo mundo impregna la filosofía y la cultura renacentistas, mucho más allá de los límites de la ciudad de Florencia. Se trata, de hecho, de uno de los pilares del humanismo europeo del que Nicolás de Cusa fue sin duda protagonista de primer orden. Solo hay que pensar que lo encontramos precisamente en Florencia en 1438 con el encargo de acompañar a los delegados griegos procedentes de Constantinopla que debían participar en el importante concilio de 1439.

Más adelante hablaremos de la recepción del pensamiento de Nicolás de Cusa en Italia, que lo convierte casi en precursor de Ficino y Pico a partir de una ascendencia platónica común. Por el momento, será suficiente con que nos detengamos en la cuestión del cosmos como despliegue de Dios, una idea que Nicolás desarrolla a partir del concepto matemático de «infinito». Remitiéndose a la teología negativa medieval, que consideraba la noción de infinito para demostrar la absoluta trascendencia de Dios, Nicolás de Cusa afirmaba decididamente el carácter conjetural del conocimiento humano. No se trata de una disminución de la dignidad humana, de la que hemos hablado en los párrafos anteriores sobre el platonismo florentino de filiación hermética; lo que Nicolás de Cusa defiende es la inagotable creatividad de la mente humana, puesto que «las conjeturas vienen de nuestra mente, como el mundo real viene de la razón divina infinita». Así, la mente humana, «elevada similitud de

Dios», es también infinita en cuanto «forma del mundo conjetural, como la mente divina es forma del mundo real».

El carácter conjetural del conocimiento humano es un signo de la infinitud que Dios ha conferido al mundo. El universo se configura como el despliegue de Dios en la multiplicidad y en el tiempo, en una visión del universo basada en la presencia de la naturaleza divina infinitamente difundida en la realidad mundana.

Existe un vínculo de fondo que une cada eslabón de la cadena del ser, en un espíritu de totalidad unitaria garantizada por la presencia de Dios en todas las cosas.

Pero si Dios está en todas las cosas, entonces todas las cosas están en Dios, lo que significa que toman de la creación del mundo su origen y razón de ser. Esta relación de coexistencia entre Dios y el mundo, de manera que uno está siempre presente en el otro, está detrás de un nuevo concepto de infinitud que se desvía del modelo inicial de la teología negativa. La infinitud divina debe encontrar su manifestación en la infinitud del cosmos y esta última representa la razón esencial de la infinitud del conocimiento humano.

Como veremos en el capítulo final, dedicado al filósofo de Cusa, el nuevo concepto de «infinito» se basa en la coincidencia de los opuestos: la unidad de Dios y la multiplicidad del cosmos son dos aspectos de la misma infinitud. Parece guardar relación con un asunto de orden metafísico o casi gnoseológico, es decir, relativo a una teoría del conocimiento. En realidad, esta base filosófica llevará a Nicolás de Cusa a la formulación de algunas tesis cosmológicas con las que romperá la imagen tradicional del universo, de concepción aristotélico-ptolemaica.

En resumen, sirviéndose de los instrumentos de la filosofía, de las matemáticas y de la lógica, Nicolás anticipó el descubrimiento científico que marca el inicio del mundo moderno: la infinitud del universo. Un importante historiador contemporáneo, el francés Alexandre Koyré, reconoció en Nicolás de Cusa al «precursor del sistema copernicano», un adelantado de las teorías que afirman la absoluta «imposibilidad de construir una representación

objetivamente válida del universo». Sus tesis cosmológicas niegan la existencia de un centro inmóvil del universo, y con ella la centralidad de la tierra y su presunta inmovilidad, hasta el punto de llegar a teorizar —¡se trata en todo momento de conjeturas!— sobre la presencia de vida en otros mundos al igual que en la tierra.

Será un autor del Renacimiento italiano del siglo XVI, el nolano Giordano Bruno, quien tomaría seriamente las tesis cosmológicas de Nicolás de Cusa y afirmaría decididamente la doctrina de un universo infinito, descentralizado e infinitamente poblado. Estas teorías le costaron a Bruno un proceso y una condena a muerte por herejía. Pero la puerta que abrió Nicolás ya no se podía cerrar. La visión moderna del cosmos había llegado a un punto sin retorno.

Ernst Cassirer y la filosofía del Renacimiento

Ernst Cassirer.

A lo largo del siglo XX tuvo lugar un fuerte incremento de los estudios dedicados a la filosofía renacentista. El filósofo neokantiano Ernst Cassirer representa sin duda un punto de referencia: su análisis influyó, para bien y para mal, en el dilatado debate sobre la comprensión del «ideal teorético» con el que este movimiento filosófico, intelectual y espiritual empezó a edificar el «sistema moderno del conocimiento».

Como buen intérprete de Kant proyectado hacia el idealismo, Cassirer sitúa el tema del conocimiento en el centro de sus lecturas, que se extienden durante un período de veinte años y se articulan básicamente en dos textos: la *Historia de la filosofía moderna*, de 1906 (en especial su primer libro: *El renacimiento del problema del conocimiento*) e *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, de 1927. En ambos libros aparece destacada la figura de Nicolás de Cusa, artífice de una compleja y radical obra de modernización del modelo de conocimiento heredado de la tradición escolástica medieval.

En 1906, cuando comenta el *De visione Dei*, de Nicolás de Cusa, Cassirer escribe que «mientras que la Edad Media veía el objetivo de todo conocimiento en un ser trascendente, ahora toma forma la idea de que el contenido inmanente de la conciencia de la humanidad es lo único que tiende a esclarecer la historia del

espíritu» *(Historia de la filosofía moderna)*. Se puede reconocer en este pasaje una clara inclinación hegeliana a considerar los momentos de la historia de la filosofía como etapas de un camino evolutivo realizado por el «espíritu».

Y sin embargo, si tal es el caso, es preciso valorar atentamente en qué ámbito expresó la filosofía renacentista su rasgo más modernizador. El objetivo de Cassirer era, en el fondo, el de encontrar en el Renacimiento —y, en particular, en el pensamiento de Nicolás de Cusa—, el origen de una línea de desarrollo que conduciría a la formación de la «ciencia exacta», a través de una comprensión paralela de las leyes matemáticas y de la filosofía platónica, capaces, conjuntamente, de dar un nuevo impulso a la comprensión de la naturaleza humana y del universo. La filosofía, la teología y las matemáticas se estaban combinando en una composición inédita, mediante la cual los filósofos renacentistas construyeron una visión científica de la realidad, valorizando asimismo el «mundo de la experiencia» como una creación del espíritu humano.

Pero Cassirer también fue el primero que reconstruyó la red de influencias entre el pensamiento de Nicolás de Cusa y la «filosofía italiana», ya que «no podemos comprender la historia de un gran movimiento espiritual, y menos aún de un movimiento filosófico, si de antemano nos situamos en un punto de vista parcialmente nacionalista» *(Individuo y cosmos)*. Este proyecto representa el eje de la primera parte de *Individuo y cosmos* (1927).

Como ha afirmado recientemente el filósofo alemán Kurt Flasch, «la tesis de Cassirer era que Nicolás de Cusa abrió, a través de la transformación conceptual del legado de material dogmático, una nueva relación entre pensamiento y cosas; dio inicio al giro hacia el empirismo, y en particular hacia la investigación matemático-cuantitativa del empirismo; de este modo se convirtió en una fuente de ideas para la filosofía italiana y en el precursor de Galileo».

¿Así se articula esta nueva relación entre pensamiento y cosas inaugurada por la obra de Nicolás de Cusa? Junto a la ya citada doctrina de la infinitud cosmológica, cuya importancia fue

reconocida por Giordano Bruno, podemos citar el interés por las leyes matemáticas, retomado en terreno italiano primero por Leonardo y luego por Galileo. Cassirer reconoce en la circulación de estas ideas a escala europea las señales de un proceso de «secularización de los saberes», de forma que la revelación del «libro de la naturaleza» ya no tendrá que compararse con la bíblica, «ya que tanto en una como en otra se manifiesta la unidad del divino Hacedor de la naturaleza» *(Individuo y cosmos)*.

En este contexto de profunda innovación filosófica, científica y técnica, debemos ubicar también la renovación de la doctrina platónica emprendida por Nicolás de Cusa y continuada con sensibles variantes por la Academia florentina, en especial por Marsilio Ficino. Aunque este último cite solo una vez el nombre de Nicolás de Cusa en sus cartas, hay numerosos puntos de contacto entre los dos platónicos: la laicización del conocimiento: la nueva relación entre Dios y el mundo, por tanto, entre Dios y el hombre: la libertad del hombre entendida como capacidad de moverse de forma autónoma y de autodeterminarse; la función del hombre como «centro espiritual» del mundo, «no solo porque reúne en sí todos los elementos del cosmos sino también porque en él se define, en cierto modo, el destino religioso del cosmos todo» *(Individuo y cosmos)*.

Al analizar la presencia de Nicolás de Cusa en la cultura humanista italiana, Cassirer llega a formular la famosa teoría según la cual la filosofía del Renacimiento representa «una unidad sistemática» que da inicio a las concepciones modernas de la ciencia. Esta postura ha generado una serie de reacciones por parte de algunos historiadores de la filosofía que se han opuesto a la aproximación de Nicolás de Cusa al entorno del platonismo florentino. Veremos con mayor detalle cuál será la postura de Eugenio Garin. Pero antes concedámonos un breve paréntesis para hacer hincapié en el perfil de otro gran innovador de los estudios sobre la cultura renacentista, una figura esencial para el mismo Cassirer, hasta el punto de ser el destinatario de la dedicatoria de *Individuo y cosmos*: Aby Warburg.

Aby Warburg y el renacimiento del paganismo antiguo

La primavera, de Sandro Botticelli (1482). Galería degli Uffizi, Florencia.

Contar la historia de Aby Warburg (1866-1929) es una tarea desalentadora. No hay más que pensar que él mismo se definió como «hamburgués de corazón, judío de sangre, de espíritu florentino». Siendo aún estudiante, vivió una época de su vida en Nuevo México para estudiar un ritual mágico de los indios pueblo —un grupo nativo norteamericano descendientes de los anasazi—, ritual conocido como la «danza de la serpiente».

Nacido en el seno de una familia de banqueros de Hamburgo, Warburg dedicó su vida al estudio del arte y de la cultura renacentista. Consagró sus considerables recursos financieros e intelectuales a su biblioteca, que fue sin duda su «obra» principal y pronto se convirtió en un centro de investigación indispensable para los más grandes estudiosos del Renacimiento (Cassirer, pero también Gombrich, Curtius y Yates). Tras la muerte de Warburg y

con el ascenso al poder de los nazis, toda la biblioteca fue transportada en barco hasta Londres, dando vida al núcleo originario del actual Warburg Institute.

Como historiador del arte y de las religiones, Warburg se dedicó sobre todo al tema de la supervivencia del «paganismo antiguo» y a su papel en la constitución del sustrato psicológico de la pintura renacentista. En 1893 se publicó su tesis doctoral, dedicada a las fuentes literarias y al contexto histórico-social de dos obras maestras de Botticelli: *La primavera* y *El nacimiento de Venus*. Se sirvió de un método de enfoque con respecto a los cuadros capaz de tener en cuenta la función del encargo —el mecenas que encarga y financia la obra de arte—, cosa que hoy se considera obvia, pero que no lo era en absoluto a finales del siglo XIX, cuando el joven Warburg estudió la importancia de la *signoria* de Lorenzo el Magnífico, así como de la circulación de la poesía antigua y moderna en su círculo intelectual.

Uno de sus objetivos principales era reconstruir el modo en que el pintor y su mecenas imaginaban la Antigüedad, que conocían básicamente a través de las esculturas. Al intentar responder a esta pregunta mediante la observación de los detalles, Warburg elaboró una teoría muy original: la resurrección del mundo antiguo se producía a través de los motivos de los ropajes y de las trenzas de cabello ondulados, definidos como «accesorios en movimiento». «Dios está en los detalles»; Warburg repetía con frecuencia esta frase a sus estudiantes; de igual modo, a través de los detalles aparentemente marginales lo antiguo podía resurgir como ideal estilístico en la pintura de principios del Renacimiento. La carga expresiva de las figuras clásicas se expresa no tanto en la visión de conjunto como en las figuras individuales y en los gestos.

Pero ¿qué expresan, exactamente, estos gestos y estos detalles? Los cabellos al viento, los pies en alto y la «ventilata veste» (los vestidos aireados en expresión de Poliziano) traducen, en el espíritu renacentista, el erotismo agitado del mundo antiguo. En la figura de la Ninfa de Botticelli sobrevive el recuerdo del paganismo antiguo, un auténtico recuerdo de «fantasmas». Como escribió el filósofo coetáneo Didi-Huberman, la «Ninfa, con sus cabellos y sus telas en

movimiento, aparece así como un punto de encuentro, siempre móvil, entre fuera y dentro, entre la ley atmosférica del viento y la ley visceral del deseo» (*La imagen insepulta*). Para Warburg, el arte moderno expresa sus nuevos valores espirituales desvinculándose de la ineluctable prepotencia de la manifestación de lo sagrado, guiñándole el ojo a lo que Nietzsche definió «la infancia trágica de la humanidad» *(Nacimiento de la tragedia)*.

Burlándose del esteticismo superficial predominante entre los historiadores del arte contemporáneos, Warburg consagró sus estudios al tema de la resurrección de lo antiguo como paradigma de la iconografía renacentista, en especial en el entorno florentino. Su método de investigación abrió las puertas, adelantándose claramente a los tiempos, al análisis interdisciplinar, capaz de atravesar los confines de las disciplinas que componen las ciencias del hombre. Una lectura que tenía en cuenta los contextos culturales, sociológicos y psicológicos para explicar las imágenes, sin separar por completo estas últimas de la palabra escrita.

Eugenio Garin y la evolución italiana del platonismo

«Puede parecer extraño hacer del filósofo —pero se trata de un filósofo que también se viste de mago y de astrólogo, y a veces de hombre de ciencias— un tipo humano característico del Renacimiento, o mejor dicho "renacido" precisamente en el Renacimiento» *(El hombre del Renacimiento)*. Con estas palabras se abre un importante ensayo del filósofo Eugenio Garin, uno de los mayores artífices de la renovación de los estudios sobre la cultura filosófica del humanismo en la segunda mitad del siglo XX. Las páginas de sus textos cuentan con gran concreción el gran número de tradiciones, tendencias y modelos que circularon por los ambientes intelectuales del Renacimiento.

En el centro de su rico marco de análisis se encuentra el contexto italiano, que Garin examinó con voluntad histórica, con el objetivo de reconstruir las condiciones que permitieron la afirmación del platonismo en la cultura filosófica del Renacimiento. Su posición —precisémoslo desde el principio— contradice claramente la de Cassirer, puesto que se rechaza la conexión entre Nicolás de Cusa y los humanistas italianos. Para fundamentar su teoría, Garin ofreció pruebas documentales: hasta 1514, con la publicación de la edición parisina de los escritos cusianos, muy pocos manuscritos del humanista alemán circularon por Italia. Y esto explicaría, por una parte, el silencio de Ficino y Pico y, por otra, el entusiasmo de Giordano Bruno. Por consiguiente, si son innegables las afinidades platonizantes entre Nicolás y los humanistas italianos de la Academia, eso no permite hablar de una continuidad tangible entre los tres autores.

Sin querer reducir el valor revolucionario de la obra de Nicolás de Cusa, Garin describe a su autor como un «hombre de cultura aislado», subrayando lo difícil que resulta hablar de una «unidad sistemática de la filosofía del Renacimiento». Como observó el mismo Warburg, la construcción del patrimonio intelectual tiene

que ver siempre con las condiciones histórico-sociales en las que se expresan los artistas y los filósofos. Por ello, la evolución italiana del platonismo adquiere características que no se dan en otra parte, por ejemplo el amplio interés por lo antiguo y por las tradiciones esotérico-sapienciales. En la terminología de Garin, estas diferencias contribuyen a explicar el desarrollo acelerado que conoció la cultura humanística en Italia entre los años 1440 y 1490.

Sin embargo, con el paso del tiempo, también se han revelado algunas debilidades en la teoría de Garin: el mismo Nicolás de Cusa, en un escrito suyo de 1449 titulado *Apología de la docta ignorancia*, destaca que su texto fue bien recibido entre los estudiosos italianos. También se demostró la circulación en Italia de las primeras copias de la obra de Nicolás de Cusa inmediatamente después de su muerte, acaecida en el año 1464. Y por último, hace poco se han estudiado las relaciones personales de Nicolás de Cusa con los intelectuales italianos —en especial con Enea Silvio Piccolomini (1405-1464), que llegó a ser el papa Pío II y tuvo una relación de estima y amistad con Nicolás de Cusa, lo que parece apoyar, al menos parcialmente, la postura de Cassirer.

Resumir a grandes rasgos, como se ha hecho, un debate filológico e historiográfico de este alcance puede ser útil para ofrecer un retrato sobre la intensidad con la que los estudios dedicados a la filosofía renacentista se desarrollaron durante el último siglo. No se trata de establecer quién comprendió mejor el fenómeno del regreso al platonismo, si Ernst Cassirer o Eugenio Garin. Muchos de los argumentos en juego pueden incorporarse en una visión de conjunto, que intentaremos describir detalladamente en los siguientes capítulos, dedicados respectivamente a las figuras de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y Nicolás de Cusa. Y si no es posible establecer con absoluta certeza la naturaleza de las relaciones entre Nicolás y los autores italianos, al menos podemos afirmar con seguridad que la cultura filosófica del Renacimiento se manifestó en Europa a través de una red de relaciones en la que encuentran acomodo tanto las coincidencias como las discrepancias individuales.

Por lo demás, valoraremos también las diferencias relevantes

entre Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, que compartieron no solo el mismo contexto histórico-social, sino también, en cierto modo, el mismo lugar de trabajo. Para facilitar la exposición del marco histórico, partiremos del entorno florentino de finales del siglo XV en el que vivieron y trabajaron Ficino y Pico. Solo en el capítulo final volveremos «atrás», hasta principios del siglo XV, para explorar el platonismo «internacionalista» de Nicolás de Cusa en todas sus complejas ramificaciones.

Por último, para concluir esta introducción, podríamos citar íntegramente el espléndido párrafo final del texto de Garin que ya mencionamos al inicio de este apartado, que nos ofrece una descripción casi literaria de los nuevos horizontes filosóficos que se abrían frente a la mirada de los filósofos renacentistas:

> Este fue el esfuerzo que a lo largo de dos siglos realizó un número no muy grande de hombres que se vieron obligados a luchar en varios frentes, sin ni siquiera una caracterización precisa: sin saber bien qué querían y qué buscaban. La crisis de la enciclopedia medieval no solo rompió barreras, sino antiguas distinciones. El artista se había hecho científico, el filólogo teólogo, el historiador moralista, el físico filósofo. Fueron los «nuevos filósofos» inquietos y rebeldes, una especie de caballeros andantes del saber, que se movían entre sueños y magia, entre utopía e ilusiones de paces universales y perpetuas, entre reflexiones críticas capaces de cualquier sondeo interior, entre divagaciones místicas en medio de las almas de las estrellas y a fórmulas matemáticas capaces de traducir los movimientos, que finalmente, ya no eran circulares.
>
> *El hombre del Renacimiento*

(en pág. siguiente)

Marsilio Ficino. Retrato de Cristofano dell'Altissimo. Galería degli Uffizi, Florencia.

MARSILIVS FICINVS

Marsilio Ficino

Perfil biográfico y obras

La existencia de Marsilio Ficino (1433-1499) no parece marcada por acontecimientos especialmente extraordinarios. Por el contrario, transcurre siguiendo las etapas de una vida «clásica» de hombre de pensamiento, vinculado desde joven a las suertes de la potentísima familia que lo protegió y mantuvo: los Médicis.

Había nacido en Figline Valdarno en 1433. Su padre, Diotifeci, era el médico personal de Cosme el Viejo. Marsilio llamaba a Cosme «segundo padre», lo que demuestra la cercana relación que mantuvo con él. De joven, tuvo como maestros y formadores a Luca de Bernardi y Comando Comandi: aprendió griego bajo la supervisión de Francesco da Castiglione.

Muy pronto sus estudios se orientaron hacia la filosofía, materia en la que tuvo como profesor, en un primer momento, al médico aristotélico Niccolò Tignosi. Ya en 1454 Ficino publicó una *Summa Philosophiae*, un conjunto de escritos en lengua latina donde trataba lógica, física, el tema de Dios y «muchas otras cuestiones». Pero en la dedicatoria a su amigo Michele Mercati ya aparecía el nombre de Platón. El interés por el filósofo ateniense resurgiría con fuerza dos años más tarde, cuando Marsilio escribió cuatro libros sobre «disciplina platónica», textos que se perdieron. Los cuatro textos fueron escritos a partir de fuentes latinas; en Ficino, sin embargo, crecía cada vez más el deseo de poder leer directamente a Platón en su lengua original. Parece que el interés de Marsilio por el filósofo griego era tan explícito e intenso que el arzobispo de Florencia temía que el joven filósofo pudiera ser apresado por herejías platónicas. Debido a ello, le aconsejó inscribirse en medicina en Bolonia y estudiar a Tomás de Aquino. Aunque no

tenemos noticias sobre si finalmente siguió el consejo y estudió en Bolonia, lo que sí queda claro es que la pasión por el pensamiento platónico y neoplatónico se desarrolló cada vez con más intensidad.

Mientras tanto, Ficino se dedicaba a la traducción del griego de los himnos de Orfeo, de Homero y de la *Teogonia* de Hesíodo. Cosme de Médici, el «segundo padre», le regaló una villa en Careggi y un códice platónico. En 1459, la villa se convertirá en sede de la Academia Platónica, fundada por el propio Marsilio con el beneplácito y la protección de Cosme. El objetivo de la Academia era estudiar y difundir el pensamiento y las obras de Platón y de los platónicos. En la villa de Careggi, en abril de 1463, Marsilio empezó una de sus mayores empresas intelectuales: el trabajo de traducción de los *Textos herméticos (Corpus hermeticum)* del legendario Hermes Trismegisto. No resulta sorprendente que dedicara esta traducción a Cosme de Médici.

Tras la muerte de este último (1464), fueron primero Piero (1416-1469), hijo de Cosme, y luego Lorenzo el Magnífico quienes continuaron la obra de apoyo al trabajo intelectual de Ficino. La relación con la familia Médicis siguió siendo tan estrecha que en una luneta de los frescos de la sala del Palacio Viejo —llamada precisamente sala de Lorenzo el Magnífico—, Vasari dibujó a Lorenzo conversando con algunos humanistas, entre los que obviamente está Marsilio. En el año anterior a la muerte de Cosme, Ficino había empezado la traducción latina de los diálogos platónicos, trabajo que lo mantuvo ocupado durante casi cinco años. Durante los años siguientes, añadió a la traducción sus comentarios sobre el *Fedro, El banquete* (traducido también al italiano) y el *Filebo* hacia 1474; el *Timeo* en 1484 y, diez años después, el *Parménides*.

Como se puede deducir fácilmente de estas breves notas, la producción intelectual de este gran humanista en todo momento oscilaba entre el trabajo de traducción y una escritura filosófica a través de la cual daba vida a su pensamiento. Entre 1474 y 1497 se dedicó a la traducción al latín no solo de Platón, sino también de Plotino y, entre otros, de Porfirio y de Pseudo Dionisio Areopagita.

Casi al mismo tiempo, entre 1458 y 1493, el filósofo florentino concluyó otras obras, como *De divino furore, De voluptate* y, sobre todo, la monumental empresa de la *Theologia Platonica*.

Pero, tal vez, la obra de Marsilio Ficino que influyó más que ninguna otra en la literatura de su época y en la de los siglos posteriores es *De amore*. Se trata de una obra que parte de *El banquete* platónico, pero poco a poco adquiere identidad propia hasta convertirse nada más ni nada menos que en un comentario al diálogo platónico, asumiendo las características de una obra original. Tan original que su influencia llegó, sobre todo en el terreno literario, hasta el siglo XIX. También muy estudiadas, y no solo en Italia, fueron sus *Cartas*, escritos breves inspirados una vez más en la sabiduría platónica, ricas en ideas y referencias al pensamiento esotérico y caracterizadas por un auténtico sentimiento poético. En 1489, con la publicación de *De vita*, Ficino fue acusado de magia, aunque supo defenderse con habilidad.

Murió en Careggi (como Lorenzo el Magnífico) en 1499, dejando sin acabar un *Comentario a san Pablo*. Fue enterrado en la catedral de Florencia y su monumento fúnebre lo conmemora como el mayor filósofo florentino.

Orfeo

Escena de una representación de la ópera *Orfeo*, de Claudio Monteverdi, en el Teatro Real de Madrid.

El mito narra que Orfeo, hijo de la musa Calíope y de Eagro era capaz de encantar a todo tipo de seres con la música de su lira: humanos, animales, vegetales e incluso piedras. A su figura van unidos dos mitos. En el primero, Orfeo desciende al inframundo para revivir a Eurídice, su esposa; pero no tiene éxito, ya que viola la prohibición de volver la mirada atrás mientras sube de nuevo a la tierra. El segundo mito tiene que ver con su muerte, causada por un rayo enviado por Zeus.

Orfeo fue el fundador del movimiento religioso que toma su nombre (el orfismo) y escribió algunos textos «teológicos» conocidos únicamente entre los iniciados. Los cultos órficos estaban muy difundidos en la Magna Grecia y en Creta, aun siendo una forma religiosa jamás oficializada. Para los seguidores del orfismo el alma humana posee un origen divino y el cuerpo es su tumba; la vida es una dimensión marcada por la impureza, de la que tendrá que liberarse el alma (mediante una serie de reencarnaciones) hasta llegar de nuevo a su originaria condición divina. Los órficos vivían en comunidades iniciáticas apartadas y observaban, en la vida cotidiana, diferentes normas y prohibiciones (por ejemplo, no comían carne).

La suerte del mito de Orfeo nunca ha decaído, sobre todo en el terreno artístico. Pensemos por ejemplo en los frescos de Mantegna en Mantua y en los cuadros de Tintoretto, Rubens, Poussin, Corot y Delacroix, por citar algunos. En la literatura fue Poliziano quien festejó el mito del cantor-poeta en la *Favola di Orfeo* (1480), texto del que se rescató el libreto de la

ópera homónima de Monteverdi (1607). En una época más reciente, se recuerda la recopilación *Los sonetos a Orfeo*, del poeta alemán Rainer María Rilke.

La traducción de Platón y del *Corpus hermeticum*

Se ha dicho que la escritura filosófica de Marsilio Ficino va acompañada de un trabajo constante de traducción de la lengua griega. Después de los *Diálogos* de Platón (terminados en 1477 y publicados siete años después), el filósofo florentino afrontó las *Enéadas* de Plotino (terminadas en 1486, publicadas en 1492), luego las obras de Orfeo, Hesíodo, Proclo, Porfirio, Jámblico y Psellos. Resulta evidente que Ficino sentía que pertenecía a una tradición filosófico-sapiencial muy antigua, una tradición que se expresaba principalmente en griego y que se suponía que hundía sus raíces no solo en la obra de Platón y sus continuadores, sino también en el conjunto de textos legados por la tradición con el nombre de *Corpus hermeticum*. Por otra parte, la traducción de estos libros precede a la de los *Diálogos* también desde un punto de vista cronológico, ya que se terminó en 1463 y se publicó en 1471. Algunas fuentes nos dicen que Cosme fue quien le «sugirió» esta dirección de estudio a Marsilio. Sin duda, ambos debían conocer, desde el Concilio de Florencia de 1439, las enseñanzas del maestro bizantino Pletón (1355-1452), que tenía fama de gran platónico, como revela el prólogo del comentario ficiniano a Plotino.

Todos estos autores, traducidos y comentados por Ficino, formaban parte del patrimonio platónico de la Academia de Careggi, cuyas ramificaciones se extendían desde el ámbito puramente filosófico al religioso y teológico, tratando cuestiones fundamentales como el lugar del hombre en el universo y la inmortalidad del alma. El proyecto de Ficino, en continuidad con las enseñanzas de Pletón, consistía en analizar las bases de una religión filosófica que se presentaba casi siempre bajo los nombres de *theologia platonica, docta religio* o *pia philosophia*. Con ello se quería regresar a la idea de una revelación divina originaria, lo que abría el camino a las diferentes corrientes místicas que se preocupaban de la búsqueda de lo divino. Esta orientación de los estudios platónicos renacentistas responde a la exigencia de oponerse por una parte al aristotelismo universitario y, por otra, a

los peligros de la superstición y de la corrupción difundidos en la Iglesia del siglo XV. No es casualidad que Ficino, con cuarenta años, se ordenara sacerdote y un año después escribiera *De christiana religione*, donde sostenía la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones, basándose en los principios del platonismo, que la religión cristiana habría absorbido como fundamento racional de su doctrina de la salvación.

De la tradición platónica medieval de la escuela de Chartres (siglo XII), Ficino heredó la pasión por la idea del «parentesco» cosmológico entre el *Génesis* bíblico, el *Timeo* platónico y el principal tratado de la tradición hermética: el *Asclepio*. De hecho, se asociaba con la figura mítica de Trismegisto una doctrina de la creación del universo basada en la tripartición divina entre potencia, sabiduría y bondad —que remite, en la teología cristiana, a la trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo—. En el estilo filosófico de Ficino, por tanto, Hermes y Platón aparecen como dos signatarios de la misma doctrina, confirmada también por el texto bíblico. El establecimiento de esta conexión está vinculado a la convicción, presente en las fuentes latinas consultadas por Ficino, de que el mismo Platón, en un determinado momento de su vida, fue a la región de los faraones para aprender las antiguas doctrinas de los sacerdotes egipcios.

No todas las traducciones que realizó Ficino se publicaron. Él intuía, de hecho, el peligro que podían representar algunas de las doctrinas contenidas en estos textos para la ortodoxia de la fe cristiana. No llegaron a ver la luz, por ejemplo, sus comentarios a *De rerum natura* de Lucrecio —cuya lectura, a pesar de ello, fue un punto de inflexión en su formación intelectual—. El mismo Ficino se aseguró de destruir esas páginas, de la misma forma que hizo circular solo entre amigos de confianza —Pico y pocos más— sus traducciones sobre la escuela pitagórica, sobre los oráculos caldeos y sobre himnos órficos. Pero la esencia teórica del sistema ficiniano la encontramos sin duda en la traducción del *Corpus hermeticum*, promovida por Cosme y concluida en 1463.

Como señalábamos en el capítulo introductorio, la tradición

hermética es un elemento indispensable para comprender el platonismo renacentista y, en particular, en su «versión» florentina. Desde un punto de vista rigurosamente filológico, los textos de este *corpus* se compusieron en un largo intervalo entre el período ptolemaico del helenismo (323-330 a. C.) y el período romano de Egipto (hasta comienzos del siglo IV d. C.). La creación de un sincretismo greco-egipcio se materializa en la figura de Hermes Trismegisto: una auténtica fusión entre el dios griego Hermes (Mercurio) y el egipcio Tot, cuyo dominio se extendía desde los cuerpos celestes a la medicina, desde el reino de los muertos a la magia, e incluso a la mediación entre dioses y hombres.

El *Corpus hermeticum*, conocido en Occidente gracias a Ficino, está formado por diecisiete tratados en lengua griega, pero podemos suponer —basándonos en el testimonio del escritor bizantino Juan Estobeo del siglo V d. C.— que en la Antigüedad tardía circularon muchos otros textos atribuidos a Hermes y a sus discípulos. Al escribir el proemio dedicado a Cosme, Ficino recorre las noticias sobre Trismegisto, definido como *«philosophus maximus, sacerdos maximus, rex maximus»* (el filósofo más grande, el sacerdote más grande, el rey más grande). A Hermes le siguieron más tarde Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Filolao y Platón —en una cadena de sabiduría que une la tradición egipcia con las tradiciones griegas del orfismo, el pitagorismo y el platonismo—. Sin embargo, no se trata de una simple fantasía atribuible a Marsilio, puesto que encontramos algunas referencias a Hermes ya en los escritos de san Agustín que situaban al maestro de sabiduría egipcia entre los profetas de la religión cristiana: «Porque la misma realidad, que se llama ahora religión cristiana, existía ya en los antiguos ni ha faltado nunca desde el origen del género humano hasta que vino el mismo Cristo en la carne» *(Retractaciones* 1,13.3).

Por lo general, podemos reconocer entre los valores fundacionales del hermetismo la presencia de elementos de la filosofía griega (sin duda el platonismo, pero también el estoicismo), elementos de la tradición cristiana antigua y elementos gnósticos conectados con la tradición egipcia. Todo ello conectado entre sí a través de una serie de fórmulas panteísticas sobre la

presencia de Dios en el mundo. Los núcleos esenciales de esta doctrina son: el descubrimiento de lo divino, la regeneración, el conocimiento como instrumento y meta de la salvación. Como observó el historiador André-Jean Festugière en un estudio sobre la revelación de Trismegisto, hay que distinguir dos filosofías diferentes en el *Corpus hermeticum*: una pesimista, que lleva al sabio a despreciar la carne y huir del mundo, que no es más que la totalidad del mal, en contraste con Dios, que representa la totalidad del bien; la segunda filosofía tiene, en cambio, un tono optimista, ya que entiende a Dios como una presencia difusa en todo el universo (la relación Uno-Todo típica del panteísmo), forzando al sabio a un recorrido ético de conocimiento y cuidado amoroso del mundo. Solo con esta segunda acepción podía el hermetismo y su larga tradición sapiencial atraer la atención de Ficino: el mundo se entenderá, pues, como una criatura que le revela al sabio su naturaleza divina.

La *Theologia platónica* y la inmortalidad del alma

La redacción de la obra principal de Ficino —la *Teología platónica sobre la inmortalidad del alma*— concluyó en 1474; los dieciocho libros que la componen se publicaron en Florencia en 1484. El texto muestra tanto la influencia de la tradición hermética como la de los estudios platónicos llevados a cabo por Ficino.

Ficino recupera una doctrina ontológica basada en una jerarquía metafísica marcadamente platónica: la realidad múltiple emana del Uno inefable a través de cinco intervalos de perfección ontológica (inspirados en los seis intervalos de la metafísica plotiniana): Dios, ángel, alma, cualidad, cuerpo. El centro de esta cadena ontológica es el alma humana, que puede elevarse hasta el mundo angelical de las mentes puras y de las ideas trascendentales, o bajar hasta el intervalo de las cualidades sensibles (color, luz, calor, olor) y, en definitiva, a la multiplicidad material de los cuerpos.

En el origen de este esquema Ficino sitúa la creación divina, presente en cada nivel de la existencia con diferentes intervalos de «pureza».

En la metafísica ficiniana Dios representa, por tanto, un principio creador y ordenador: inmanente y trascendente, puesto que está dentro y al mismo tiempo fuera del mundo. «Dios —escribe Ficino—, aun permaneciendo en sí mismo, existe en todas partes», dado que «es el mismo en todas partes».

Se reconocen claramente los rasgos panteístas de la filosofía hermética, unidos al concepto de «emanación», de derivación neoplatónica, y todo ello reinterpretado según una doctrina general de la creación cristiana.

La piedra angular de la cadena del ser que imagina Ficino es el alma humana, que representa el principio dinámico de la cosmología. Su capacidad de ascender *(ascensus)* o descender

(descensus) por los intervalos de la escala del ser no es otra cosa que una poderosa ilustración de su historia espiritual y cognoscitiva. Esta realiza la función de vínculo entre los extremos, tanto es así que para su definición el filósofo florentino acuña la expresión destinada a cobrar un gran éxito en el entorno intelectual y artístico renacentista: la *copula mundi* o principio de conexión. En la totalidad jerárquica del cosmos creado por Dios, el alma tiene una posición central (o mediana) porque desempeña una función metafísica fundamental en la economía del orden cósmico: es capaz de mantener la unidad y la armonía entre los extremos de la escala ontológica (por un lado, Dios y las mentes angelicales; por el otro, las cualidades de la materia y la multiplicidad corporal).

Sin esta capacidad de conectar los niveles de la existencia, el alma humana sería un eslabón más de los que componen la cadena del ser. Pero Ficino se ocupa de definir con todo detalle la esencia «mediana» de este principio dinámico, y reconoce al alma humana una posición privilegiada que se explica con su intrínseca movilidad y con la necesidad de un principio de conexión entre los diferentes intervalos del ser.

En la teología ficiniana, el alma está al mismo tiempo en la temporalidad y en la eternidad (por tanto, en buena lógica, dentro y fuera del tiempo). Es, por tanto, inmortal, en cuanto distinta del tiempo; pero se difunde infinitamente en el espacio, puesto que gobierna los cuerpos. Ficino ilustra la presencia difusa del alma en el cuerpo mediante la metáfora de la voz que resuena simultáneamente en todas las habitaciones de la casa. Otro ejemplo que aporta la *Teología* —que encontramos también en la obra de Nicolás de Cusa— es el del centro equidistante desde todos los puntos de la circunferencia. En este sentido, podemos aplicar a la demostración ficiniana un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (IV, 1) en el que se describe el alma como una coincidencia de extremos opuestos: divisible y, al mismo tiempo, indivisible. Con esta función de mediación, Ficino sitúa al alma, y ya no a Dios, en el centro del mundo.

Estos son, en resumen, los argumentos que aporta Ficino, que ve la realidad animada por una concatenación intrínseca de origen

platónico: la *progressio animarum* o progresión espiritual del alma. La misma cosmología natural, que opera en la astrología aristotélica medieval, queda ya espiritualizada en una configuración divina tal que lo múltiple terrestre puede derivar únicamente del orden y de la unidad celeste.

Es preciso destacar, para terminar, que esta teología ve en el cristianismo tanto un punto de llegada de la revelación iniciada con el Antiguo Testamento como un punto de partida para la interpretación neoplatónica de los escritos de los antiguos teólogos (a partir de Hermes Trismegisto) y de los mismos diálogos platónicos. Con un gesto típicamente moderno, pues, Ficino reconstruye las fases de la *pia philosophia* (o *docta religio*) y sitúa su propia obra dentro de una antiquísima tradición de profetas, filósofos y maestros de sabiduría.

Theologia platónica de immortalitate animorum

Esa tercera esencia antes mencionada (es decir, el alma) es tan grande que aterra las cosas superiores sin dejar las inferiores; y así en ella se unen las cosas superiores sin abandonar las inferiores […].

Por un instinto natural asciende a las superiores, desciende a las inferiores, y mientras asciende no abandona las inferiores; y mientras desciende, no deja las más altas, ya que, si abandonase un extremo, se inclinaría hacia el otro; y dejaría de ser la verdadera unión del mundo. […]

De igual manera es necesario que la tercera esencia se adhiera a lo divino y al mismo tiempo llene las cosas mortales. Y mientras se adhiere a lo divino, puesto que está espiritualmente unida a ello y la unión espiritual genera conocimiento, conoce lo divino. Mientras rellena los cuerpos, los mueve intrínsecamente y los vivifica; es, por tanto, espejo de las cosas divinas, vida de las cosas mortales y conexión de las unas y de las otras. […]

Semejante naturaleza parece sumamente necesaria en el orden del mundo: para que después que Dios y el ángel, que ni según el tiempo ni según la dimensión son divisibles, y por encima del cuerpo y de la cualidad que en el tiempo y en el espacio se disipan, haga de término medio adecuado; como término que en cierto modo esté dividido por el discurso del tiempo y sin embargo no lo divida el espacio. Ella es la que se introduce entre las cosas mortales sin ser mortal, porque se introduce íntegra y no dividida, como también íntegra y no dispersa se repliega. Y puesto que, mientras rige los cuerpos, se adhiere a lo divino, es dueña de los cuerpos, no compañera Este es el máximo milagro de la naturaleza. […] Al convertirse en la intermediaria de todas las cosas, posee las habilidades de todas las cosas. Y si es así, pasa por todas. Pero dado que es la verdadera conexión de todas las cosas, cuando escapa hacia una no deja la otra, pero escapa de una a la otra y siempre las conserva a todas, así que justamente se puede llamar el centro de la naturaleza, la intermediaria de todas las cosas, la cadena del mundo, el rostro de todo, el nudo y la unión del mundo.

Marsilio Ficino, *Theologia platónica de immortalitate animorum* (III, 2).

La teoría del amor

La reflexión sobre la inmortalidad del alma se cruza, en la obra de Ficino, con otra cuestión que llegará a ser una «marca de fábrica» del platonismo renacentista: el amor y su fuerza cósmica. La obra ficiniana en la que se desarrolla este tema con más amplitud es sin duda *De amore* (o *El libro del amor*), escrito en 1474, justo después de la ordenación sacerdotal del filósofo. La obra —«queriendo renovar el platónico banquete»— está compuesta de siete oraciones inspiradas principalmente en el *Simposio* (o *Banquete*) de Platón. Puede resultar útil recorrer brevemente la ambientación del texto, expuesta por Ficino en un prólogo que recrea un banquete filosófico en el que participan, por iniciativa de Lorenzo de Médici, las siguientes personas: el diplomático Francesco Bandini (1420-1479), el obispo Antonio degli Agli (1400-1477), los poetas Cristofano Landino (1424-1498) y Tommaso Benci (1427-1470), el retórico Bernardo Nuti, el historiador Giovanni Cavalcanti (1381-1450), los humanistas Cristofano (1444-1513) y Carlo Marsuppini (1398-1453), además de, obviamente, Ficino. El motivo del encuentro es la celebración del 7 de noviembre, día del nacimiento y también de la muerte de Platón.

A pesar del carácter autónomo de esta obra respecto a la *Teología*, podemos reconocer en ella los rasgos típicos de la cosmología neoplatónica: el mundo fue creado por Dios como un acto de amor y esta fuerza permite que la criatura se proyecte hacia su creador. Los elementos fundamentales de esta doctrina retoman, pues, la reflexión ficiniana sobre el alma como *copula mundi*, puesto que todo el universo está conectado por una fuerza divina que lo mantiene todo unido. El alma desempeña, una vez más, un papel esencial: motivada por la fuerza de atracción hacia la belleza sensible, se eleva a través de los intervalos del ser hasta la contemplación del esplendor que impregna todas las cosas. También en este caso, Ficino recoge algunos aspectos de la teoría del amor expuesta por Platón, sobre todo la idea de que el alma necesita una

fuerza que la eleve del flujo cotidiano de las cosas sensibles hacia el reino eterno de las ideas. Pero la aportación original del platonismo renacentista consiste en extender este vínculo del alma al mundo entero, aplicando un elemento corrector «cristiano» a la teoría platónica del *eros*. Es preciso imaginar un único movimiento circular entre Dios y el mundo: una fuerza cósmica capaz de mantener juntos todos los elementos del universo, una energía primigenia que Dios irradió por el cosmos y que el alma humana, a través del amor, puede recoger para elevarse hasta el conocimiento de Dios.

En este sentido, se podría citar literalmente el famoso verso con el que Dante puso fin al *Paraíso* y la *Divina comedia*: «el amor que al sol mueve y las estrellas», ya que se trata —para Marsilio como antes para Dante— de describir una fuerza psíquica y cósmica, cuyos efectos tienen un valor individual y universal, físico y psicológico, desde el momento en que su causa es capaz de fusionar lo finito y lo infinito. En esto consiste, básicamente, el carácter divino del amor. Si, desde una perspectiva cosmológica, el vínculo amoroso mantiene unido el mundo y encuentra su origen en el acto mismo de la creación divina, en la dimensión humana este vínculo es también, ante todo, deseo de belleza.

Las dos afirmaciones —«el amor es una fuerza cósmica» y «el amor es deseo de belleza»— no solo no son contradictorias, sino que representan cada una por sí sola la culminación de la otra. Si el origen del amor está en Dios, entonces este también es lo que tienen en común todas las criaturas divinas. El mundo mismo acontece gracias a una circulación de amor basada en la belleza sensible, que irradia o inspira el alma a través del amor. Amor es coincidencia de opuestos: quiere expandirse, en el sentido de que «el instinto de multiplicar en todos es infundido por el sumo Amor», pero es también conservador en cuanto instinto que lleva a los individuos a unirse («por la unidad de sus partes todas las cosas se conservan, por la dispersión se descomponen»). Este es, en pocas palabras, el vínculo universal de la creación.

La atracción nace en el plano físico y corporal de las cualidades sensibles, es decir, en el mundo terrenal. Y, sin embargo, gracias al

amor el alma puede cumplir ese proceso de elevación hacia lo eterno que hace un momento hemos definido como *ascensus*, el camino de elevación hacia la pureza del ser. Esto se produce porque la belleza representa, en realidad, el reflejo del esplendor del rostro divino: el mundo corporal contiene en sí algo del mundo espiritual (la belleza); el alma desea naturalmente las cosas bellas y, uniéndose a ellas, recupera la luz divina presente en el mundo; el amor es precisamente este deseo de recuperar la luz divina, de reunirse con Dios a través de la belleza de las cosas que Dios ha creado.

Con su teoría del amor, Ficino toca distintos temas de orden ontológico, psicológico y ético: el deseo del alma humana de reunirse con Dios, los intervalos del ser a través de los cuales se realiza el *ascensus*, o la concepción de un universo animado por una fuerza primigenia de origen divino.

Pero el amor no es solo deseo de la belleza divina, puesto que no todas las almas llegan a elevarse del simple placer corporal a la contemplación del rostro divino. Existen, de hecho, dos tipos de amor, gobernados por dos demonios distintos: el «amor del contemplativo» y el «amor del voluptuoso». Si el primero, como hemos visto, se dirige hacia la belleza divina, el segundo se queda en cambio «atrapado» en los placeres carnales que pueden asfixiar el alma. En esta distinción opera claramente un principio jerárquico, es decir, una diferencia fundamental entre un orden superior y uno inferior, que Ficino aborda a través de la teoría de las dos Venus («una es la fuerza de esta Alma por conocer las cosas superiores; la otra es su fuerza para procrear las cosas inferiores»; «la primera celeste, la segunda vulgar; ambas coinciden con el Amor: la celeste hace que el Amor medite sobre la divina Belleza; la vulgar hace que el Amor genere la Belleza misma en la materia del Mundo»).

La distinción entre lo voluptuoso y lo contemplativo indica una dualidad persistente en el sistema de la reflexión ficiniana, entre el sabio (el hombre superior que puede ir en busca de la verdad a través del conocimiento, acercándose a Dios) y el hombre común. Este último, aunque incapaz de elevarse al nivel del sabio, aún

posee los recursos éticos para elegir entre la *vita activa* y la *voluptuosa*. En el primer caso, afirmará su característica más humana; en el segundo, en cambio, prevalecerá la bestia.

La raíz unitaria de las religiones: la *prisca theologia* y el alma del mundo

El tema de la contemplación amorosa, entendida como una forma de acercar al hombre a la naturaleza divina del universo, lo desarrolló Ficino en la década de 1470. Se trata, como hemos dicho, de una reelaboración de las teorías platónicas y plotinianas, que constituyen —junto al *Corpus hermeticum*— los fundamentos teóricos para Ficino y para toda la Academia florentina. El centro de esta reflexión, que expone tanto en la *Theologia platónica* como en *De amore*, invierte en gran medida la relación entre el alma y el mundo.

En el mismo período de tiempo —el más fecundo de su vida como escritor—, Ficino se dedica a otro texto que podemos situar en línea con los dos antes comentados: el *De Christiana religione* (1474).

Dedicado de nuevo a Lorenzo el Magnífico, el libro analiza las causas de la separación entre la religión y la filosofía como disciplinas, cuando antes formaban parte de un único patrimonio cultural: la *prisca theologia* (literalmente «teología antigua»). Ficino afirma que en los pueblos más antiguos (judíos, esenios, persas, indios, egipcios, etíopes), la figura del filósofo coincidía totalmente con la del sacerdote, ya que ambos se dedicaban al estudio del alma. Más tarde se produjo una separación entre la búsqueda del conocimiento o sabiduría y la religión, y desde ese momento el filósofo se concentró mayormente en la razón humana, mientras que el sacerdote lo hizo en la salvación del alma. Para Ficino, sin embargo —solo un año antes se había ordenado sacerdote de la Iglesia— toda distinción entre secular y espiritual está destinada al fracaso, puesto que solo existe una única forma de «legítima sabiduría»: el conocimiento de lo divino, que es común a la religión y a la filosofía. La síntesis de estos dos componentes —llamada *docta religio* o *pia philosophia*— debe inspirarse en la enseñanza de

los antiguos maestros de sabiduría, y, a partir de su estudio, debe obtener impulso para indagar en la relación entre el alma y el mundo, sin contradecir los preceptos fundamentales de la religión cristiana. En este sentido, el motivo de la inmortalidad del alma —encerrada en el cuerpo humano pero perteneciente al reino eterno de las ideas divinas al que, antes o después, volverá— representa la «verdad de la común religión», el pilar insustituible del pensamiento ficiniano.

Asimismo, el filósofo florentino considera que la forma perfecta de esta doctrina eterna es la religión cristiana. Esta expresó su verdad no solo a través de los profetas —como sucedió en las religiones judía y musulmana—, sino con la revelación definitiva del Hijo de Dios, que se hizo hombre y como hombre vivió y murió en la tierra. Si existe, pues, una religión común a todos los hombres es necesario precisar que esta alcanzó su forma definitiva, es decir, superior a todas las demás, con el cristianismo. La postura de Ficino sobre este aspecto es muy clara y se diferencia —como veremos más adelante— de la de su colega más joven. Pico della Mirandola. Pero el tema de la inmortalidad del alma no se refiere solo al camino de redención del alma humana (marcada por el pecado original y por ello incapaz de salvarse a menos que oriente sus facultades hacia el bien). De hecho, junto a la adhesión convencida a la doctrina cristiana, convive en la obra de Ficino un enfoque más esotérico, en cierto modo inseparable del oficial. La idea misma de la *prisca theologia* contempla un filón de estudios que, además del neoplatonismo y el pitagorismo, incluye la *quabbalah* (o cábala) judía, los oráculos caldeos y otras tradiciones esotéricas, mágicas y astrológicas, sobre las que volveremos en breve.

En un lugar central de las doctrinas de la *prisca theologia*, depositaría de las verdades eternas presentes en todas las religiones, se encuentra el concepto de «alma del mundo» (conocida también en latín como *anima mundi*). Este concepto representa un rasgo característico de la vuelta al paganismo antiguo que se expresaba en los lenguajes artísticos, literarios y filosóficos del Renacimiento florentino. Su precepto más importante consiste en la fe en un principio unitario que anima la realidad, una presencia espiritual

que se expresa a través de fuerzas y energías inherentes a la naturaleza. Podemos encontrar una formulación muy clara de esta doctrina ya en el *Timeo* de Platón (4, 30b-30c), cuando el maestro presenta su teoría demiúrgica sobre el origen del mundo: «De suerte que la probabilidad nos obliga a decir que este mundo es verdaderamente *un ser animado* e inteligente, producido por la providencia divina.»

Se trata de un tema que Ficino llegó a conocer también a través de la lectura y el comentario de Plotino, que en las *Enéadas* (IV, 3, 11) trata de la simpatía del cosmos, de las oraciones dirigidas a los cuerpos celestes, de los demonios (realidades intermedias entre la tierra y el cielo), de las influencias astrales y, precisamente, del alma del mundo. Algunos de estos argumentos estaban además presentes en los tratados del *Corpus hermeticum* que, como es sabido, Ficino consideraba la forma más antigua de platonismo y de neoplatonismo.

El texto en que Marsilio se dedica sistemáticamente a la demostración de estos argumentos es *De vita*, en el que el motivo de la *prisco theologia* como estrecha unión entre religión y filosofía adquiere una forma aún más compleja, que comprende también la astrología, la medicina y la magia. Su idea central es que la realidad es un orden *(ordo rerum)* animado por una profunda concatenación espiritual, a través de la cual se expresa el ritmo unitario del mundo. De hecho, según una concepción bastante difundida entre los intelectuales del Renacimiento italiano, el mundo debe entenderse como un organismo vivo estructurado en términos de «correspondencias». Esta visión del mundo tendrá una amplia resonancia en la cultura occidental; pensemos, por ejemplo, en el gran poeta Charles Baudelaire, cuatro siglos después de Ficino, cuando escribió que «la naturaleza es un templo» *(Correspondencias)*, y añadió que «es ese admirable, ese inmortal instinto de lo Bello lo que nos hace considerar la tierra y sus espectáculos como una visión, como una correspondencia del cielo. La sed insaciable de todo lo que está más allá, y que la vida revela, es la prueba más viva de nuestra inmortalidad» *(Diarios íntimos)*.

Plotino, *Enéadas*

Este universo es «un animal unitario que abarca todos los animales que hay dentro de él», y posee una sola Alma que se extiende a todas las partes de él […]. De todo lo dicho se desprende claramente lo siguiente: que cada uno de los seres que hay en el universo contribuye al conjunto y es paciente y agente en correspondencia con la calidad de su naturaleza y de su disposición, al igual que en un animal particular cada una de sus partes contribuye al conjunto y está a su servicio y es juzgada digna de un oficio y una función en correspondencia con la calidad de su naturaleza y de su constitución. Cada ser da de su propio producto y recibe del producto de los demás tanto cuanto su naturaleza es capaz de recibir,

Plotino, *Enéadas*, IV 4, 32-45

Ficino, *De vita*

El cielo esposo de la tierra no la toca ni se une a ella como comúnmente se cree. Con los rayos de las estrellas que son sus ojos, envuelve a su esposa, y durante la cópula la fecunda y crea los seres vivos. ¿Y acaso diremos que el cielo que difunde la vida por doquier con su mirada carece de vida?

Marsilio Ficino, *Apología* para *De vita*

Astrología, medicina y magia

Los tres filósofos de Giorgione (1506): un joven científico contemplando con curiosidad la naturaleza, un anciano venerándola y un oriental absorto en su contemplación. En el detalle: del bolsillo del filósofo más anciano asoma una hoja con anotaciones astrológicas.

Antes de empezar, una breve reflexión: el principio mismo de la astrología —la capacidad de los astros de provocar acontecimientos en la tierra— parece contradecir el de la libertad del hombre, en torno al que los «nuevos filósofos» construyeron la filosofía renacentista. Por una parte, así, nos encontramos con la influencia ejercida por los cuerpos celestes; por la otra, en cambio, tenemos la libre facultad del hombre para moverse por el universo decidiendo su propio destino. Este modelo, sin embargo, solo es una simplificación, incapaz de explicar la complejidad y la profundidad que alcanzó el fenómeno astrológico en el platonismo del siglo XV.

De ello se ocuparán con desigual resultado Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

Ficino trata en varias ocasiones este tema, que al parecer le apasionaba. Primero con un tratado que quedó sin acabar, *Diputatio contra iudicium astrologicum*, de 1477, donde refuta el tema de la influencia del cielo sobre la libertad del hombre, y más tarde también hablará del asunto en *De vita* (1489). Ya sabemos lo importante que era para el filósofo florentino la afirmación de la libertad humana. Y, de hecho, si bien es cierto que Ficino acepta la idea de una fortuna en cierto modo caída del cielo, hay que reconocerle al mismo tiempo que niega que los cuerpos celestes causen los acontecimientos, sino que, para él, «se limitan» a disponer el ritmo del mundo. En otras palabras, se entiende el cielo como un espíritu unitario, animado por el *Logos* que guía todas las configuraciones, es decir, movido directamente por Dios. Y si el universo está animado y «coordinado» por un único principio, entonces debe admitirse también la adivinación —el conocimiento del cielo aplicado al arte de interpretar los astros— entre los requisitos del hombre sabio que contempla el mundo para entrar en contacto con Dios.

La unidad viviente del cosmos alcanza sin duda las regiones de los cielos, pero sin causar directamente los acontecimientos en la tierra. Rige más bien una relación de «comunicación» entre la tierra y el cielo, basada en la pertenencia común al principio divino del *anima mundi*. De ello se deduce que la astrología ficiniana debe entenderse como un método de lectura para indagar los misterios de la naturaleza a través de la red de las «correspondencias» naturales.

Al contrario de lo que hoy podría pensarse, la astrología renacentista no se consideraba incompatible con el cristianismo. Era, por tanto, tolerada por la Iglesia. Como escribe Peter Burke con respecto a las imágenes del cosmos, «los 12 signos del zodiaco estaban asociados con los 12 apóstoles y varios papas se interesaron por las estrellas» *(El renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia)*. Basta pensar que Alessandro Farnese, que se convirtió en el papa Pablo III en 1534, ordenó obispo al astrólogo que predijo su

elección al trono pontificio. En comparación con su versión medieval, la astrología renacentista deja de ser mecanicista y se caracteriza por una espiritualización que se extiende por todo el cosmos; en este sentido, Ficino representa la prueba viviente de la nueva asociación entre filosofía, teología y astrología. Y sin embargo, como hemos señalado ya, este «legado» que Ficino aprueba, no será aceptado por su amigo Pico della Mirandola, que negará la validez de la astrología por motivos tanto filosóficos como religiosos y afirmará que esta forma de falso saber «no sirve para decidir lo que se debe hacer y de lo que se debe huir». El objeto de la disputa entre los dos sigue siendo el concepto de libertad del hombre, pero este será el tema del próximo capítulo.

Aún en *De vita*, junto con la exposición de la teoría astrológica basada en la circulación espiritual del *anima mundi*, Ficino se ocupa de definir los límites de la medicina (entendida como estudio de las causas y cuidado de las enfermedades) y de la magia (entendida como «parte práctica» de la ciencia de la naturaleza). Esta elaboración tardía del pensamiento ficiniano presenta una curiosa mezcla entre filosofía, medicina, «magia natural» y astrología. Entre los argumentos que se mencionan en los tres libros sobre la vida podemos encontrar la conocida doctrina sobre la inmortalidad del alma divina, pero también tablas astrológicas, diálogos entre divinidades griegas, recetas medievales para distintas enfermedades, remedios mágicos y consejos sobre cómo elaborar talismanes… No hay que extrañarse por el hecho de que un texto tan ecléctico fuera, durante más de un siglo, el más famoso de los de Ficino, en detrimento de la prudente disposición de la *Theologia platonica*.

Siguiendo la tradición familiar y los estudios a los que se había dedicado, Ficino nos ofrece un ejemplo admirable del pensamiento médico renacentista. Abundan las referencias a la cultura clásica: desde Hipócrates, Galeno o la teoría de los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) y sus correspondientes temperamentos (sanguíneo, flemático, colérico, melancólico), hasta las cualidades primarias enumeradas por Aristóteles (calor, frío, seco, húmedo). En el centro de este discurso médico se encuentra en

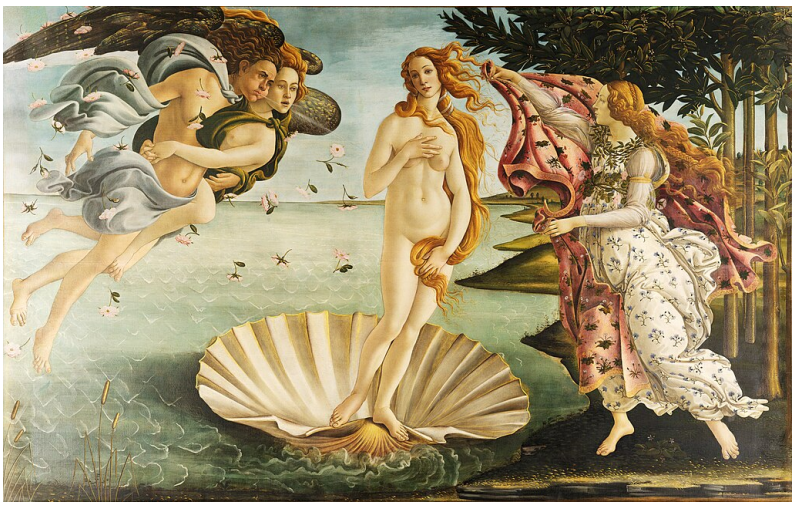
todo momento el concepto de «espíritu», entendido esta vez como un vapor corpóreo situado en el cerebro y que circula a través del sistema nervioso. Se trata del instrumento principal del alma incorpórea, esencial para la percepción de los sentidos, la imaginación y la actividad motora. La importancia de este concepto es crucial, pues el *spiritus* es precisamente la conexión entre el alma y el cuerpo. En definitiva, el sistema médico ficiniano mezcla elementos de la medicina antigua (la teoría de los humores y de los temperamentos), de la pneumatología neoplatónica (el estudio del espíritu como «soplo vital») y de la astrología (el estudio de la influencia de los planetas). Para preservar la salud del espíritu, Ficino ofrece una serie detallada de consejos dietéticos y de «estilo de vida», entre los que destacan el uso del vino y de hierbas aromáticas, la exposición al sol y al aire puro, el placer por los perfumes y por la música. Teniendo en cuenta esta serie de remedios, la música representa sin duda el elemento más original: su efecto beneficioso se explica a través del elemento físico del aire, el vehículo o *médium* en común entre el sonido y el espíritu.

En cuanto a la magia, hay que precisar que precisamente en este aspecto, *De vita* fue el blanco de ataques provenientes de los entornos eclesiásticos, pese a la protección de la que gozaba Ficino gracias a Lorenzo el Magnífico. Si la astrología era tolerada por la Iglesia, no puede decirse lo mismo de las prácticas mágicas. Pero ¿qué debemos entender exactamente cuando asociamos el término «magia» con la filosofía de Marsilio Ficino? Las fuentes que el filósofo reconoce en su concepción de la magia son básicamente dos, y ambas pertenecen al patrimonio de la *prisca theologia*: el tratado hermético *Asclepio* y las *Enéadas*, de Plotino. Siguiendo la lectura ficiniana, la «magia» debe entenderse como la capacidad humana de descubrir la naturaleza divina y —lo que es más importante—, de producirla. Hermes habla de la capacidad de los antiguos de animar las estatuas evocando las almas de los demonios o de los ángeles. Al incorporar las almas, los ídolos (estatuas e imágenes) adquieren la facultad de hacer el bien o el mal (Asclepio, c. XIII). Plotino, en cambio, insiste en la capacidad humana de recibir los influjos celestes (Enéadas, IV, 3,11). Por su parte, Ficino interpreta este fragmento como refuerzo de su teoría del *anima*

mundi: el hombre no solo puede atraer «algo vital del alma del mundo y las almas de las esferas y de las estrellas», sino que puede conservar estas almas en objetos materiales como los talismanes.

A la luz de estas consideraciones, se pueden comprender, por un lado, las razones de las acusaciones eclesiásticas dirigidas en la vejez al filósofo-sacerdote y, por otro, el gran éxito que tuvieron los tres libros de *De vita* en toda Europa durante el Renacimiento.

Las ideas de Marsilio, las imágenes de Botticelli



El nacimiento de Venus, de Botticelli (1484-1485, Galería degli Uffizi, Florencia) es la obra más conocida del Renacimiento florentino.

Sandro Filipepi, conocido como Botticelli, trabaja en Florencia durante la época de mayor esplendor y máxima difusión de las ideas surgidas en la Academia. Sus biógrafos hablan de él como un artista fascinado por «el mundo de las ideas» y bastante indiferente al éxito.

En 1475, cuando contaba treinta años, recibió el encargo de pintar el emblema de Giuliano de Médici, con motivo de la Giostra (la justa caballeresca de la ciudad, que gozaba de un gran prestigio. Pintó una suerte de alegoría, de clara inspiración neoplatónica, que sus contemporáneos, sobre todo los florentinos, interpretaron como un complicado enigma filosófico. Este emblema es la primera obra botticelliana que está bajo la influencia de la filosofía —todavía poco extendida— de Marsilio y sus seguidores.

Hemos querido hacer hincapié en este encargo menor para destacar que la influencia de los temas neoplatónicos no se limita a los cuadros como *El nacimiento de Venus* o *La primavera*. Los compradores de las obras de Botticelli, de todas formas, siempre forman parte de los diferentes sectores de la burguesía medicea y del grupo de adeptos a la cultura platónica. Tanto *La primavera* como *El nacimiento de Venus* fueron pintados a petición de Lorenzo di Pierfrancesco de Médici (conocido como Lorenzo il Popolano, 1463-1503), para su villa de Castello.

¿Cuáles son las ideas que circulan en la Academia y que Botticelli plasma en las maravillosas imágenes de sus pinturas? Uno de los temas que, sin duda, son más importantes y prioritarios para el artista florentino es el intenso vínculo entre intelecto y amor.

Venus, madre de todas las cosas, representa para Botticelli la imagen del amor: con la máxima belleza que puede concebir el intelecto, el amor, único y primer motor del mundo, es quien puede conducirnos hasta Dios. Venus y su nacimiento, pues, dan comienzo al proceso de ascensión hasta Dios, proceso que no sería posible sin la belleza.

Al igual que en las ideas y en las obras de Marsilio, en la pintura de Sandro Botticelli también se mezclan y se superponen elementos paganos y cristianos. O, mejor dicho, el pintor parte de elementos paganos para sugerir una renovada sensibilidad teológica.

Indudablemente, Venus era la divinidad a la que la educación humanística florentina se refería más, y el tema escogido por el pintor no puede explicarse e interpretarse más que en relación con la imagen simbólica definida y difundida por Marsilio y la Academia. Algunos críticos han mantenido que Venus surge como una virgen bajo el arco formado por los naranjos del bosque sagrado y, sobre su valva marina, es ayudada por las ninfas igual que el Cristo del bautismo por los ángeles. Una vez más, del cuadro de Botticelli emerge un saber de claro origen neoplatónico, un saber muchas veces propuesto en el seno de la Academia: existe una única dimensión de la fantasía, dimensión en la que todos los valores simbólicos se comunican entre sí.

¿Cuál fue la trayectoria de Sandro Botticelli, al que sería simplista definir como «cercano» a los estudios de Marsilio y del neoplatonismo florentino (simplista porque el pintor no fue un mero ilustrador de las ideas que circulaban por Florencia, sino que fue intérprete y promotor en primera persona de aquellas ideas)? Algunos biógrafos han sostenido que Botticelli se aproximó poco a poco a Savonarola —el confesor de Lorenzo de Médici—, pero no existen pruebas de que fuera acólito del fraile dominico, como en cambio sí lo fue un hermano suyo. Por el contrario, sabemos que vivió el último período de su vida de manera bastante retirada, casi «encerrado en su sensibilidad», tal vez dedicado a una meditación interior que reflejaba la crisis de aquellos años. Resulta curioso observar cómo el último período de vida de Botticelli presenta ciertos paralelismos con la forma de vida austera y retirada de los últimos meses de vida de Pico della Mirandola, a quien conoceremos a continuación.

Giovanni Pico della Mirandola. Xilografía de *La celestiale fisionomía*, Padua, 1616.

Giovanni Pico della Mirandola

Bajo el signo de la inquietud

En este grabado de las *Auree Epistole*, de 1555, se califica a Pico della Mirandola como «el hombre más erudito de entre todos los mortales».

Si intentar resumir en una sola palabra la complejidad de una existencia intelectual no fuese injusto y demasiado ambicioso, podría decirse que lo que marcó la figura de Pico della Mirandola (1463-1494) fue la inquietud. En efecto, su trayectoria intelectual se acercó a la sensibilidad moderna, e incluso postmoderna, gracias a una cierta inquietud y a los diferentes intereses que manifestó en sus estudios. Con esto, no obstante, tampoco pretendemos afirmar que Pico fuera el más próximo a nosotros de entre los humanistas neoplatónicos.

Fue sin duda un hombre de su tiempo, y lo que lo hace interesante no es solo su pensamiento, sino también la construcción y el proceder de su trayectoria intelectual.

Uno de los rasgos por los que la figura de Pico ha llegado hasta nosotros es el de su prodigiosa memoria. De hecho, se dice que podía recitar al revés los tercetos de la *Divina comedia*, empezando desde cualquier punto de la obra dantesca. Indudablemente, fue un hombre muy docto y dotado de una extraordinaria capacidad mnemotécnica. Pero reducir la herencia y la marca que dejó en el Renacimiento y en la historia de las ideas a este elemento «prodigioso» sería reduccionista. El humanista de Mirandola fue mucho más que un hombre de formidable memoria, y sus ambiciones como filósofo fueron mucho más allá de la mera acumulación de vastas doctrinas.

Uno de los objetivos de este «retrato intelectual» es precisamente el de quitarle a Pico la imagen, quizás un poco estereotipada, de hombre caracterizado únicamente por su memoria formidable. Intentaremos componer un retrato diferente, lo más completo posible, deteniéndonos en las obras y en sus elecciones intelectuales. Sin olvidar que para hablar de la complejidad de su figura ya están sus escritos, pero también la trayectoria multiforme y, lo reiteramos, inquieta por la que se abrió a un enorme abanico de intereses. Dicho de forma más clara, Pico della Mirandola es un humanista del siglo XV que hay que estudiar siguiendo en paralelo su vida y sus obras.

Su vida fue muy corta: murió, de hecho, con solo treinta y un años. Tal vez envenenado. Una muerte tan misteriosa y repentina que provocó, hace menos de diez años, que el Comité Nacional para la Valoración de los Bienes Históricos, Culturales y Ambientales de Italia pidiera la exhumación de sus restos para investigar las causas de su muerte con las tecnologías actuales. Tuvo una vida agitada y una muerte tan misteriosa que roza los límites de la novela policiaca. La curiosidad y las distintas teorías sobre el final de su existencia no son exclusivas de nuestra época. Ante un hecho como aquel hoy surgirían rumores, cotilleos y habladurías, como las que se plantean en torno a las figuras más importantes de una sociedad. Y también en la Florencia de finales del siglo XV hubo diferentes rumores sobre la muerte súbita del mirandolés. El mismo Girolamo Savonarola, en algunos de sus sermones, habló de la muerte de Pico y afirmó en ellos que su alma no había podido alcanzar

directamente el paraíso debido a ciertos pecados, sobre la naturaleza de los cuales el fraile dominico prefirió no extenderse. Así pues, de Pico y de su muerte se hablaba mucho, o, mejor dicho, se rumoreaba. Se rememoraban historias de infidelidades y el secuestro de una mujer joven, asunto del que se libró gracias a la intervención directa de Lorenzo el Magnífico. Pero también circulaban —con la intención de centrarse en los pecados a los que se había referido Savonarola— rumores sobre un amor homosexual que cultivó por otro filósofo florentino. En definitiva, esta especie de «trapos sucios» acompañaron a las conjeturas y cotilleos que surgieron inmediatamente después de su inesperada desaparición.

Su muerte despierta aún incógnitas, suposiciones y curiosidades. Pensemos que, en una novela publicada en Francia en 2004, el escritor Jean-Claude Lattès sugiere que Marsilio Ficino tejió un complot contra Pico (pero también contra Poliziano), envidioso de su éxito y en desacuerdo con él por el uso de la magia.

Y, sin embargo, la primera vez que se consideró el tema de la inquietud como clave que permite dar un retrato exacto del humanista mirandolés no fue a partir de las causas inefables de su inesperado final. Toda su vida estuvo marcada por esta inquietud: los cambios repentinos de las sedes universitarias a las que asistió durante su itinerario formativo; su constante apertura a nuevos intereses; el estudio de nuevos idiomas; el deseo de dar vida a un acontecimiento excepcional, el simposio en el que los más grandes sabios conocidos debatieron a partir de sus tesis; la excomulgación papal, que le ocasionó el arresto en Francia; la aproximación a Girolamo Savonarola; el escrito, publicado póstumamente, contra el empleo de la astrología. El conjunto de todos estos datos ofrece una cierta legitimación a la idea de la inquietud (sobre todo intelectual) de Pico como rasgo característico de su pensamiento y su figura.

Perfil biográfico y obras

La vida de Pico della Mirandola fue turbulenta y vibrante, al menos si la comparamos con la existencia sosegada, tranquila y cómoda de Marsilio Ficino.

Giovanni Pico nació en febrero del año 1463 en Mirandola, ciudad gobernada desde hacía ciento cincuenta años por su familia. Su sobrino, Giovan Francesco II, autor de la primera biografía dedicada al filósofo, cuenta que el día en que nació Pico «se vio una llama en forma de aro sobre el lecho de la parturienta que veloz se esfumó». El biógrafo puede fácilmente interpretar dicha señal como un presagio de la vida intelectualmente apasionante que esperaba al recién nacido y, al mismo tiempo, de la brevedad de su existencia.

Cuando, en 1467, murió su padre, el pequeño Giovanni Pico tenía cuatro años. De su educación se ocupó en primer lugar su madre Giulia Boiardo, mujer de refinada cultura. La principal preocupación de la madre fue mantener apartado al niño de las belicosas peleas que envenenaban y encendían la relación entre sus dos hermanos mayores, enzarzados en una lucha por la supremacía y el gobierno de la ciudad.

Con catorce años se trasladó a Bolonia con la intención de asistir a los cursos universitarios de derecho canónico. En Bolonia estuvo hasta 1478, año en que murió su madre. Aquí empieza un convulso itinerario formativo que vio cómo Pico se alojaba brevemente en diferentes ciudades y sedes universitarias. En un primer momento fue a Ferrara, a la corte de los Este. Sus estudios dieron un giro: del derecho canónico pasó al que más tarde sería su principal interés intelectual: los estudios humanistas. En Ferrara conoció y frecuentó tanto al poeta y literato Tito Vespasiano Strozzi (1424-1505) como al fraile dominico Girolamo Savonarola, personaje que volverá a tener una intensa influencia en la vida de Pico (y en la de Florencia). Pero el inquieto Giovanni Pico no prolongó demasiado su estancia en la corte estense. Al cabo de un año se trasladó a

Padua, prestigiosa sede universitaria donde prevalecían los estudios de orientación filosófica aristotélica. Se estudiaba especialmente la interpretación que había elaborado el médico y filósofo andalusí Averroes (siglo XII) sobre el filósofo estagirita.

La infancia de Pico della Mirandola, de Hippolyte —conocido también como Paul— Delaroche (1842). Museo de Bellas Artes, Nantes.

En Padua, el jovencísimo estudiante permaneció desde el otoño de 1480 hasta la primavera de 1482. Hacia finales de ese año, Pico ya se encontraba en Pavía. Su objetivo era asistir a clases de retórica y de lógica matemática en la universidad de esta ciudad. Pero también en este caso fue breve la estancia, puesto que en los primeros meses de 1484 decidió abandonar Pavía y trasladarse a Florencia. Era la época en que la ciudad vivía, según cuentan, una suerte de «edad de oro»: vivacidad cultural, diversidad de intereses y pasión por los estudios hacían de aquella Florencia seguramente el lugar ideal para acoger al inquieto y poliédrico Pico.

El mirandolés, que contaba poco más de veinte años, hizo dos contactos relevantes en la ciudad de los Médicis: uno, el poeta Agnolo Poliziano y otro, Marsilio Ficino.

Pero ni Florencia —a pesar de su potente fuerza de atracción intelectual y de ser un escenario cultural único en aquellos años— fue capaz de retener durante mucho tiempo a Pico. En julio de 1485 estaba en París, donde pretendía cursar teología y participar en los debates de la Sorbona, centro en aquel momento de los estudios

basados en la filosofía escolástica y en los de Averroes.

En la primavera de 1486 volvió a Florencia, donde, bajo las directrices del judío converso Flavio Mitridate (1450-1489), profundizó en los estudios de hebreo y de la cábala. En ese mismo período, escribió un comentario en prosa a una canción sobre el amor divino inspirada en el pensamiento de Marsilio Ficino.

Un nuevo proyecto apasionó y ocupó a Pico: reunir en Roma a un gran número de eruditos para discutir y debatir sobre diferentes temas y sobre diferentes teorías del saber filosófico y teológico. Tras una rocambolesca aventura en la que también fue arrestado (e inmediatamente liberado gracias a la intervención de Lorenzo el Magnífico), Pico se estableció en Roma para desarrollar su proyecto. En diciembre de 1486 entregó en la imprenta *Novecientas tesis*, obra que debía representar una especie de base o punto de partida para el gran encuentro entre sabios que tendría lugar en Roma. La obra no obtuvo un recibimiento muy favorable. Al contrario, fueron muchas las críticas y cuantiosas las hostilidades manifiestas. Tanto que el papa Inocencio VIII (1432-1492) no solo rechazó la posibilidad de celebrar el encuentro de sabios, sino que además instituyó una comisión para juzgar las *Tesis* de Pico.

Tras la investigación, siete tesis fueron consideradas heréticas y seis sin fundamento. Pico reaccionó vigorosamente al juicio desfavorable de la comisión y escribió, en defensa propia, la *Apología*, texto en el que acusa abiertamente de ignorante a la comisión papal que lo había juzgado. La reacción de Inocencio VIII fue tan dura como repentina: todas las *Tesis* fueron declaradas heréticas y escandalosas y se prohibió que fueran leídas, escuchadas o impresas, bajo pena de excomunión.

A Pico no le quedó otra opción que alejarse de Roma: decidió proponer su proyecto a la Sorbona. Partió, pues, hacia Francia, pero en febrero de 1488 fue arrestado en Lyon por los hombres de Felipe II de Saboya (1443-1497), en virtud de una orden de arresto emitida por el papa contra él. Quedó libre un mes después, gracias al afecto de muchos príncipes italianos, el primero de ellos Lorenzo el Magnífico.

Regresó a Florencia y se estableció en una villa cercana a Florencia, en Fiesole. Vivió allí de forma austera, quizá para subrayar que era necesario retirarse de los reclamos de lo mundano. Y, de hecho, sus intereses también se concentraron en temas de carácter místico y religioso. En esos meses escribió un comentario a los salmos bíblicos. Pero el acontecimiento más significativo de dicho período fue la insistencia con la que Pico presionó a Lorenzo el Magnífico para que este trasladara a Girolamo Savonarola de Ferrara a Florencia. Las presiones de Pico lograron su objetivo, y en 1489, el dominico llegó a la ciudad de los Médicis, al convento de san Marcos.

En el año 1492 murió Lorenzo el Magnífico. Pico, como hemos dicho, fue uno de los pocos presentes en Careggi, junto a su lecho de muerte.

La desaparición del Magnífico dejó al mirandolés con un dolor y un vacío que, tal vez, trató de colmar aproximándose cada vez más a Savonarola. Pico se sentía fuertemente atraído por un pensamiento cada vez más próximo al misticismo interior. Es bastante probable que las visitas a Savonarola desempeñaran un importante papel en este aumento del interés por el misticismo en Pico.

Mientras tanto, en 1493, el nuevo papa Alejandro VI (1431-1503) absolvió oficialmente a Pico de toda acción de censura y advertencia de herejía. Probablemente aliviado por el gesto del papa Borja, el mirandolés se dedicó a la redacción de un texto con el que pretendía refutar la astrología y denunciar la falsedad de toda predicción basada en los astros. Una especie de polémica contra la superstición, que retomaba el canon clásico de Lucrecio, escrita en época humanista. La obra fue publicada póstumamente por su sobrino Giovan Francesco.

Pico reflexionó, estudió y escribió. Su vida se volvió tan rigurosa y necesitada de distanciamiento que lo llevó a retirarse, durante períodos importantes, en el convento de san Marco, en Florencia. Allí murió el 17 de noviembre de 1494, tras trece días de dolorosas fiebres. Fue, probablemente, envenenado.

Girolamo Savonarola

Retrato de Girolamo Savonarola, de Fra Bartolmeo (c. 1498). Museo Nacional de San Marco, Florencia.

Del ferrarés Girolamo Savonarola (1452-1498) se conocen mejor las circunstancias de su muerte que los sucesos que le ocurrieron en vida.

En 1498, el fraile dominico fue ahorcado en Florencia, en la plaza de la Señoría, junto a dos de sus seguidores, después de haber sido procesado y condenado a muerte por un tribunal formado por sus opositores políticos.

Su cadáver fue quemado en una hoguera cuyo único resto —un trozo de carbón— fue arrojado al río Arno para borrar todas las huellas de la presencia de Savonarola en la ciudad. Las circunstancias de su suplicio y de su ejecución nos ofrecen un resumen del clima de tensión que reinaba en Florencia a finales del siglo XV. El fraile dominico combatió mucho tiempo, con todos los instrumentos de los que disponía, contra la decadencia moral de la Iglesia y de la comunidad cristiana.

Fue un excelente orador, un monje dedicado al estudio y a la escritura, que expresó la necesidad de regenerar las costumbres de un clero ya incapaz de cumplir su misión de mediación entre Dios y la humanidad pecadora.

Los sermones de Savonarola se recuerdan aún hoy por su carácter apocalíptico, por el fuerte componente moralizante y por sus tonos proféticos. Esta actividad le costó al fraile tanto la excomunión como el apodo de «hereje», a raíz de un grave desencuentro con el papa Alejandro VI. Su coetáneo Maquiavelo, que pertenecía al bando contrario al del fraile, lo definió como un poeta «desarmado», puesto que era incapaz de gestionar políticamente su labor contestataria. Las opiniones sobre Savonarola fueron contradictorias desde el principio: se le tachó de herético, moralizador, santo, cabecilla, precursor de la Reforma… Sin duda hay algo de cierto en todo ello, motivo por el que Savonarola pasara

a formar parte inmediatamente de la historia del Renacimiento.

Horca y hoguera de Savonarola en la plaza de la Señoría, en Florencia (1493). Museo Nacional de San Marco, Florencia.

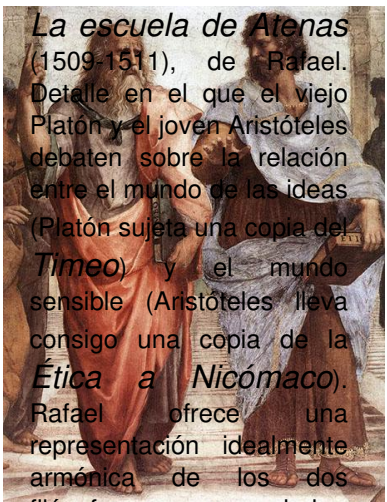
Concordia filosófica y sabiduría originaria

Sin duda, uno de los ideales y de los objetivos que siempre persiguió Pico en vida fue el de la *pax philosophica*, es decir, la posibilidad de encontrar una forma de apaciguamiento y de concordia para las diferencias y las disputas que animaban e inflamaban el horizonte filosófico en el que se formó y vivió. Vista la ambición de dicho ideal, resulta lícito preguntarse hasta qué punto consiguió alcanzar o aproximarse a su objetivo o si fue un sueño nunca cumplido.

Aquí hay que recuperar y recordar un rasgo destacado de la vida de Pico: su enorme capacidad de aprender y la pasión ardiente por el estudio. Gracias a ello exploró diferentes y múltiples campos del saber en filosofía, pero también al margen de ella. El mirandolés debe aún gran parte de su fama a la diversidad de sus intereses, y hemos hablado ya de su inquietud, es decir, de su dificultad para permanecer en un único campo del saber, en un único horizonte de conocimiento. En su intenso y veloz itinerario formativo, Pico siguió las enseñanzas de la filosofía escolástica, las de la filosofía árabe, las del humanismo, pero siempre —como destaca Ernst Cassirer— mantuvo su independencia. Nunca perteneció del todo a una sola escuela ni se le pudo considerar un seguidor absoluto de una u otra corriente.

Para usar una imagen capaz de sugerirnos la característica principal de su modo de proceder, puede decirse que Pico fue sobre todo un hábil y audaz «constructor de puentes»: lo que buscó fue siempre la posibilidad de crear conexiones y no controversias: fue la posibilidad de conectar y facilitar la comunicación entre territorios, entre las orillas de saberes distantes unos de otros. En *De ente et uno* —obra de plena madurez, a la que le dedicaremos un párrafo de este libro—. Pico intentó armonizar el pensamiento de Platón y el de Aristóteles, pero esa no fue su única tentativa. También quiso congraciar las teorías platónicas y aristotélicas con las concepciones de Plotino y del filósofo-teólogo de entre los siglos V-VI Pseudo

Dionisio Areopagita (hasta el punto de que, sobre la inefabilidad de Dios, «no existe nada en Pico que no se encuentre en Pseudo Dionisio Areopagita», escribe Eugenio Garin). Pero su búsqueda de la concordia filosófica no se detuvo aquí y llegó también a la conexión entre teorías y problemas de Tomás de Aquino, Juan Duns Scoto, Agustín, Avicena y, sobre todo, de Averroes, así como de la lectura hermética o cabalística.



La escuela de Atenas (1509-1511), de Rafael. Detalle en el que el viejo Platón y el joven Aristóteles debaten sobre la relación entre el mundo de las ideas (Platón sujeta una copia del *Timeo*) y el mundo sensible (Aristóteles lleva consigo una copia de la *Ética a Nicómaco*). Rafael ofrece una representación idealmente armónica de los dos filósofos que bebe, posiblemente, del influjo ejercido en época renacentista por las ideas de Pico.

Muchos son los riesgos a los que Pico, sin quererlo, se expone. En primer lugar, el de perder de vista la riqueza ofrecida por las diferencias y por la posibilidad de discriminación de elementos teóricos, lo que hace que corra el riesgo de deslizarse por la indistinción de la «noche en que todas las vacas son negras» (la expresión alemana equivalente a nuestro «de noche todos los gatos son pardos») de la que unos siglos más tarde hablará Hegel con respecto a la imposibilidad de distinguir diferencias dentro del Absoluto. Su voluntad de recuperar teorías antiguas y su propósito de armonizarlas en esa *pax philosophica* que tanto lo seducía lo expuso, incluso en su propia época, a una suerte de devaluación de la fuerza de su pensamiento, al que se reducía con frecuencia a un simple eclecticismo y sincretismo.

¿Cómo se han relacionado con la idea piquiana de concordia filosófica los filósofos más actuales? Sigue habiendo, obviamente, muchas dudas y críticas mordaces hacia esta aspiración.

Es cierto que la acusación de un eclecticismo vanamente anhelado nunca ha llegado a desaparecer. Como diremos más adelante, solo Eugenio Garin, en la monografía que dedica a Pico, se ha distanciado de las duras críticas dirigidas al mirandolés, críticas en las que suele representarse su ideal de concordia filosófica como el juego inconcluso de un niño vanidoso y pretencioso. Cassirer sostiene que no se comprende del todo la idea de *pax philosophica* si no se la compara con la de *pax cristiana*. En Pico, el ideal intelectual y el religioso están estrechamente conectados entre sí, se influyen recíprocamente y corren en paralelo. Su gran proyecto de reunir en Roma a las personalidades más eminentes en la «Disputa» —o que hoy llamaríamos una megaconvención— para debatir sus *Novecientas tesis* es, nuevamente, la expresión de un deseo ferviente por hallar unidad y unanimidad, tanto en el terreno filosófico como en el religioso.

Si quisiéramos establecer una especie de retrato psicológico de Pico, en primer lugar, deberíamos resaltar que, junto a la inquietud, siempre hubo en él esa necesidad de pacificar los conflictos y las tensiones. ¿Era Pico, entonces, inquieto solo en apariencia? ¿O tal vez, mediante las iniciativas para la conciliación y la concordia, buscaba compensar de algún modo su inquietud, para alcanzar una especie de nirvana intelectual donde todo resultaría armónico? Somos conscientes de que el mirandolés era una personalidad compleja y fuera de lo común y que, como siempre ocurre en estos casos, son muchas y diferentes las hipótesis que se pueden hacer *a posteriori*. No hay respuesta, pues, a las dos cuestiones que acabamos de plantear. Pero, a veces, las preguntas no pierden el sentido por el hecho de quedar abiertas, sin una respuesta concreta.

Justo después de la muerte de Pico, Girolamo Benivieni (1453-1542), poeta florentino y amigo suyo, tuvo que enfrentarse a la idea de que el gran mirandolés hubiera sido, por encima de otra cosa, un mago o una especie de brujo. La inquieta y polifacética trayectoria intelectual de Pico —su carácter poliédrico, la

diversidad de sus intereses— fue negada y olvidada, y la imagen predominante que quedó de él se centró en su carácter sapiencial y esotérico. Pico se convirtió en el depositario de un saber originario, que persiguió durante toda su vida y que al final encontró en los estudios de la cábala.

En el siglo XIX, el redescubrimiento del mirandolés llevó a una variada contraposición de imágenes que se tenían de él. Pico se convirtió poco a poco en «el verdadero instaurador de los estudios orientales en Occidente»; una de las grandes figuras del ocultismo; el fundador del cabalismo cristiano; y también en «el creador de la exégesis bíblica». En la actualidad, quizás, la representación de su figura y de su pensamiento es menos artificiosa y retorcida. Hoy en día está claro que Giovanni Pico no fue, como quiso creerse, el alumno más célebre de algunos cabalistas. Y tampoco fue un temerario espíritu semipagano, que solo se encaminó hacia la cristiandad en los últimos años de su breve y agitada existencia por la influencia que Girolamo Savonarola ejerció en él.

Pico no solo persiguió el ideal de concordia entre las diferentes orientaciones filosóficas, sino que se vio seducido también por la idea de un saber unitario y originario que pudiera reunificar en la figura de Jesucristo al redentor-mago depositario de toda verdad. Fue este convencimiento, expresado con gran claridad en una de las *Novecientas tesis* que preparó para la «Disputa» de Roma, el que lo llevó a la acusación de herejía y, más tarde, al arresto y la cárcel en Francia.

Tal vez no fue solo la influencia de Savonarola la que lo apartó de la expresión de dicho convencimiento. Con mayor probabilidad, los resultados más bien «ortodoxos» que marcaron el último período de su pensamiento, mientras vivía en Florencia —con frecuencia se quedaba en el convento de San Marcos, donde también vivía el fraile dominico—, sean una vez más fruto de su incorregible inquietud. Ni la cábala ni la sabiduría vinculada a ella consiguieron detener su viaje y retenerlo definitivamente.

«Magnum miraculum est homo»: libertad y dignidad del hombre

Pico compone el *Discurso sobre la dignidad del hombre* (*De dignitate*) como punto introductorio de la defensa de sus *Novecientas tesis*: en ella aparecen sus ideas principales. En cierto sentido, puede decirse que la oración representa la quintaesencia del pensamiento del mirandolés.

¿Qué significado adquiere, entonces, el término «libertad»? Para Pico, el hombre no está limitado *a priori* por una determinada forma de ser. Mientras que los ángeles, desde la creación, poseen el don de la perfección, el hombre tiene que conquistar la perfección por sí mismo, a través de una decisión libre. En su visión adquieren gran importancia la conquista del logro, el trayecto necesario para alcanzarlo. El influjo del neoplatonismo es, en este caso, fácil de rastrear: se da en el motivo del Eros platónico, en el que el deseo nace de un sentimiento de carencia. La Academia florentina se había convertido en la intérprete de dicho motivo, y alegaba que quienes consideran el Eros como la fuerza vital de la filosofía ya no quieren poseer, sino más bien quieren conquistar; no quieren saber, sino investigar. Según Pico, es exactamente esta inclinación hacia la búsqueda la que otorga al hombre un valor que no se refleja en ningún otro ser vivo.

Es fácil intuir lo primordial que resulta el tema de la centralidad del hombre en el mundo, de su excelencia y dignidad, en el pensamiento de fondo que sustenta toda la oración. Los demás seres vivos están, para Pico, dotados de una naturaleza que determina sus acciones, y, por tanto, el perro vivirá de acuerdo con la naturaleza del perro, al igual que el león solo podrá vivir como león. Solo el hombre ha recibido una naturaleza que no lo determina ni lo vincula. Situado en el centro del universo por Dios, el hombre es el único que goza de una libertad absoluta. De hecho, puede tanto alcanzar la perfección como degenerar en la condición de bestia. Sobre ello, Eugenio Garin escribió: «Para Pico la condición humana

es no tener condición… El hombre es todo porque puede ser todo: animal, planta, piedra: pero también ángel e hijo de Dios. Y la imagen y semejanza de Dios está aquí: en ser causa, libertad, acción; en ser resultado de su propio "acto"» *(L'Umanesimo italiano)*.

Para Pico, ni siquiera el pecado constituye un defecto imborrable de la naturaleza humana. Era necesario que el hombre fuese capaz de pecar para ser luego capaz de perseguir el bien. El hombre, para bien o para mal, jamás alcanza un estado «pleno», es decir, nunca puede quedar definitivamente contenido en su propia condición. Ernst Cassirer señala que en *De dignitate* se recalca el elemento de riesgo (en sentido moral y religioso), la incertidumbre que caracteriza la existencia humana y cómo estos elementos son, para Pico, fundamentales para captar la grandeza del hombre.

Además, uno de los rasgos más originales de *De dignitate* es la teoría según la cual el verdadero privilegio del hombre es la casi ilimitada capacidad de transformación de la que dispone. Pico, a diferencia de otros pensadores, no ve la inquietud que empuja al hombre a pasar de una forma a otra como un defecto ineludible o como una señal de debilidad. Al contrario, el filósofo de Mirandola admira esta multidimensionalidad y ve en ella una señal más de la grandeza humana. Es en esta obra suya en la que encontramos su famosa metáfora del hombre como camaleón: un ser que puede adoptar muchos colores. Pico destaca que el hombre no está sujeto a una evolución pasiva, sino que él mismo debe elegir, si puede decirse así, la forma que quiere generar. Un hombre *faber*, por tanto, e intérprete de su destino. Cassirer sostiene, de nuevo, que *De dignitate* puede leerse como un himno filosófico mediante el que Pico expresa su admiración por la «libre actividad» del hombre.

Además, cabe recordar que el hecho de que Pico vea en el hombre al principal artífice de su destino implica, en consecuencia, que haga más hincapié en la «virtud» que en la «suerte» (pensemos en cómo, pocas décadas después, este tema resurgirá en la reflexión de Maquiavelo). Partiendo de dicha concepción, está claro que Pico preferirá la acción a la mera actividad contemplativa.

Antes de terminar, nuestro comentario sobre *De dignitate* convendrá que aportemos un pequeño marco en el que situar este discurso. Resulta indiscutible que Pico lo escribió tanto bajo el influjo de sus lecturas «sagradas» —sobre todo de la Biblia— como de un pensamiento, por llamarlo así, laico. El discurso se encuentra a medio camino —como, por otra parte, muchas obras elaboradas en la Academia— entre la cultura religiosa y la cultura clásica (de orientación platónica, en especial). Es el mismo Pico quien confirma esta observación cuando se refiere de forma explícita, al mencionar las fuentes de su argumentación filosófica, tanto a la Biblia como al diálogo platónico *Timeo*.

Queda aún una última observación. Cuando reitera la superioridad del hombre sobre todas las cosas, Pico se coloca en un horizonte cultural muy extendido durante el humanismo. Y, sin embargo, en él no encontramos ningún signo de ese humanismo civil que había caracterizado los inicios del siglo XV. Esto es, no presta atención ni parecen preocuparle los temas emergentes de la vida práctica ni los relacionados con esta. Pero no podemos culpar de esta omisión a Pico ni atribuirla a una posible miopía cultural. Como se ha indicado varias veces, las condiciones histórico-sociales estaban cambiando: las Señorías se afirman y desplazan a las constituciones comunales anteriores. Este proceso es precisamente lo que hace que los filósofos e intelectuales sitúen en un segundo plano —si es que no la eliminan por completo— la reflexión histórica más práctica y «terrenal», con especial atención, en este caso, a la relación entre el hombre y la ciudad. Pico es, en este sentido, uno de los muchos ejemplos del ocaso de esta orientación analítica y de la consolidación de una perspectiva que privilegiaba la relación entre hombre y cosmos.

Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*

Fue entonces cuando el Máximo Artífice, sabiendo que no podía darle a esta criatura algo que fuese suyo propio, decidió que sería algo común, tomado de todas las cosas singulares y propias de las demás. Tomó entonces al Hombre, obra suya imaginada como de naturaleza indeterminada, lo puso en medio del mundo, y le dijo: «No te he dado sede, ni figura propia, ni menos algún peculiar don específico, oh Adán, con el fin de que seas tú quien de manera libre escojas, bien por tu voluntad o bien por tu juicio, lo que tendrás y poseerás respecto de tu sede y de lo que harás». Y agregó: «La naturaleza de las otras criaturas ya ha sido definida según las prescripciones de las nobles leyes que la constriñen. Para ti, en cambio, no habrá coerción irremediable, pues será tu propio arbitrio, que he puesto en tus manos, el que predefinirá lo que serás. Te he puesto en medio del mundo para que desde allí contemples, con comodidad, todo cuanto este contiene. No te he hecho ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que seas tú mismo, como árbitro y honorable escultor y modelador, quien puedas darte la mejor forma que elijas. Podrás entonces degenerar a la condición inferior de bruto, o podrás regenerar en la condición superior que es divina, extraída del juicio de tu ánimo».

Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*.

La cábala y la interpretación bíblica

Seremos especialmente prudentes al abordar el tema de los estudios de Pico sobre la cábala, puesto que, aún hoy, existe la tendencia a encasillar al mirandolés según su interés por este tipo de estudio y a representarlo, además de como un hombre de memoria prodigiosa, como una especie de mago o, en cualquier caso, de iniciado.

Como ya se ha recordado al señalar los puntos fundamentales de su breve vida, estudió el idioma hebreo bajo la supervisión del judío converso Flavio Mitridate. Tradujo un buen número de textos cabalísticos, aún hoy conservados en los Códices Vaticanos judíos. ¿Qué buscaba el gran erudito Pico en la cábala? A esta pregunta nada sencilla se puede responder que intentaba encontrar el núcleo y el fundamento del verdadero mensaje de Jesucristo. Probablemente fue esta creencia lo que lo llevó a incluir setenta y dos *Conclusiones* basadas, precisamente, en todo lo que había aprendido de la cábala en las *Novecientas tesis* que propuso discutir en Roma con los hombres más doctos de Europa (proyecto que lo llevó, como se ha mencionado ya, a la excomunión).

Pico conocía los textos de Hermes Trismegisto —conocido entonces también como «Mercurio»—, textos que Marsilio Ficino había traducido al latín por sugerencia de Cosme de Médici. Como todos los demás miembros de la Academia, estudió los escritos herméticos y fue convenciéndose de que el «hilo dorado» que debía seguir para unificar todo el saber del que se había apoderado era la cábala. Muy probablemente, la cábala representaba para él el instrumento por excelencia para realizar el más urgente y apremiante de sus deseos intelectuales: el hallazgo de formas de unificación y concordia.

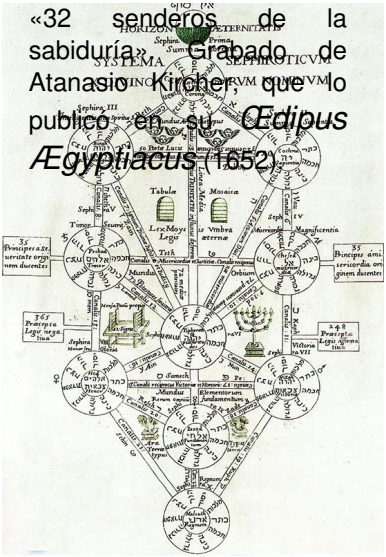
A partir del siglo XVI, Pico fue conocido, gracias a sus estudios cabalísticos, como el «Fénix de su época» o «el elegante príncipe del Renacimiento»: la tradición tendía y tiende a atribuir a Pico el

mérito de haber introducido la cábala en el humanismo. En aras de la corrección histórica, sin embargo, hay que recordar que «varios teólogos romanos, animados por el papa Sixto IV, se interesaron por la cábala, con un interés que precedía al de Pico» (H. M. De Lubac, *Picco della Mirandola. L'alba incompiuta del rinascimento*). Esta noticia nos sirve asimismo para establecer con mayor precisión el clima cultural de la época: el estudio de la cábala no era algo secreto, confiado solo a unos pocos iniciados, sino que se trataba de una cuestión de gran interés y, por así decirlo, más oficial de lo que quisiera hacernos creer cierta tradición.

¿Cuáles de las *Conclusiones* de naturaleza cabalística, incluidas en las *Novecientas tesis*, molestaron a la Iglesia hasta tal punto que provocaron la suspensión de aquel proyecto de debate entre sabios y, más tarde, llevaron a la excomulgación de Pico? Posiblemente se trató de las que afirmaban, de forma clara y explícita, que no había ciencia que nos diera mayor seguridad de la divinidad de Jesucristo que la magia y la cábala.

Algunos estudiosos han considerado que Pico, en su deseo de unificación y concordia, quiso reunir elementos del paganismo, de la ley de Moisés y de la gracia cristiana. Estudios más recientes han destacado, por el contrario, que lo que Pico quería era arrebatarle a la sabiduría judía —al igual que a los griegos, a los egipcios y a los caldeos— la parte de verdad que detentan injustamente, para devolvérsela a los cristianos, a los que define como «israelitas legítimos». En pocas palabras, el propósito que lo condujo hasta la cábala sería el de confirmar, mediante pasajes y revelaciones, la fe cristiana.

Árbol de la Vida o Árbol Sefirótico, que resume las enseñanzas más importantes de la cábala judía. Las diez esferas simbolizan las potencias del alma. En general, las fuerzas espirituales de las 10 sefirot y los 22 canales de conexión se llaman los



«32 senderos de la sabiduría». Grabado de Atanasio Kircher, que lo publicó en su *Œdipus Ægypliacus* (1652)

Así pues, Pico pretendía volver a la fe cristiana, y sobre todo a la figura de Cristo a través de la aplicación del saber más secreto y reservado del mundo judío. Esta atención a las fuentes y saberes no «ortodoxos» no era, volvemos a repetirlo, exclusiva del de Mirandola.

Pensemos que el prior general de los agustinos y luego cardenal Egidio de Viterbo (1469-1532), en un discurso pronunciado en 1507 en San Pedro ante el papa Julio II (1443-1513), citó, junto a varios personajes de las Escrituras, a la Sibila, a Pitágoras, a Platón y, sobre todo, a Hermes Trismegisto. En relación a la autoridad reconocida de este último, resulta interesante recordar que, en un grabado del siglo XIV conservado en la Pinacoteca de Siena, se le representa con la actitud de Moisés, que muestra al pueblo las Tablas de la Ley, como ya vimos cuando nos referimos en el capítulo anterior al suelo de la catedral de Siena (véase en la página 25).

Muchas y diferentes son las lecturas que se le han dado, a lo largo de los siglos, a la figura de Pico y a su interés por la cábala y Trismegisto. Algunos han considerado que quería unir cristianismo y politeísmo: otros, que buscaba una religión natural, sencilla y erudita al mismo tiempo: otros muchos, que fue uno de los últimos en defender el derecho a creer en las religiones paganas.

En suma, ha habido algunas tergiversaciones y muchos malentendidos en torno a la figura de Pico y a sus poliédricos intereses. Tal vez, el filósofo Ernst Cassirer, en la primera mitad del siglo XX, es quien consiguió acercarse más al pensamiento y a las intenciones del mirandolés: Pico, según el filósofo alemán, no fue en absoluto un pensador que se limitara a mezclar ideas y tradiciones, a remendar y unir piezas teóricas heterogéneas. Lo que él buscaba, a diferencia de los que creían realmente en la búsqueda de la piedra filosofal, era «una especie de alquimia del pensamiento». Si Cassirer está en lo cierto, podremos considerar también este rasgo como un ejemplo más de su inquietud intelectual, de su necesidad de no detenerse y del deseo que lo llevaba, tal vez, a no sentirse nunca satisfecho del todo.

De ente et uno: la síntesis entre Platón y Aristóteles

Ya hemos hecho referencia en numerosas ocasiones a la inquietud de Pico, y hemos argumentado que podemos ver sus efectos no solo en su estilo de vida, sino también en su forma de pensar. Mientras que Marsilio Ficino —su maestro y amigo— pretende imponer una determinada tendencia intelectual (el regreso a Platón, si podemos resumirlo así), el pensamiento del mirandolés está marcado por una tendencia universalista que termina convirtiéndose en su característica más peculiar.

Pico no tiene intención de tomar partido y luchar por el predominio de una escuela filosófica concreta, puesto que considera que el objetivo más auténtico y significativo de la filosofía no tiene su origen en la lucha, sino en la paz. La idea que expresa en más ocasiones es la de *pax philosophica* (paz filosófica), ideal que acompaña al de *pax cristiana*.

No solo en el texto que estamos analizando, sino a lo largo de todo su itinerario intelectual, Pico trata de tener en cuenta todas las doctrinas que conoce. Intenta conectarlas entre sí, combinándolas y mezclándolas, para luego observar el producto obtenido con esta estrategia de armonización. En cierto sentido, podría decirse —usando de nuevo una metáfora— que Pico parece buscar una especie de piedra filosofal que le permita sintetizar y resumir líneas de pensamiento heterogéneas. ¿Podemos ver este rasgo como una señal más de su inquietud, es decir, de lo que le hacía tan difícil permanecer y residir en un único lugar, mantenerse en un único enfoque de pensamiento, en una sola escuela?

Dejemos abierta la pregunta. Y sin embargo, por corrección histórica no puede olvidarse que desde el principio esta característica fue precisamente la que más se le reprochó. De hecho, era admirada su versatilidad, pero al mismo tiempo su pensamiento fue acusado de tener poco valor propio, de ser sobre todo expresión

de un sincretismo poco valioso. Su intento de armonizarlo todo fue lo que permitió a sus críticos atacar su pensamiento. Uno de los pocos que lo defendió de las «críticas despiadadas» que recibió a lo largo del tiempo fue, en el siglo pasado, el filósofo Eugenio Garin.

Abordemos ahora *De ente et uno*. En los últimos meses de su corta vida, el mirándoles trabajaba intensamente en su gran proyecto de Concordia. Tenemos noticias en este sentido tanto de Agnolo Poliziano como de Marsilio Ficino. El primer fruto de este empeño fue su *De ente et uno*. Simplificando, podemos decir que este texto tiene como objetivo la demostración de que no existen contradicciones, sino unanimidad, entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles.

Pico intenta armonizar y unir el pensamiento de estos dos grandes filósofos griegos, pero tal vez persigue también una especie de conciliación entre dos fuerzas divergentes que sentía en su interior. Por una parte, el ideal de la vida contemplativa (representado por Platón); por otra, la atracción por un vida activa, dedicada a la tensión cognoscitiva, a la investigación científica —diríamos hoy, forzando un poco—, que encarnaría Aristóteles. Así, además de la conjunción filosófica de los dos filósofos más ilustres y significativos hasta aquel momento, no es descabellado imaginar que Pico intentaba encontrar una solución a su propio conflicto existencial: el del deseo de conocer y dominar la naturaleza y el deseo de alcanzar a Dios.

El teólogo Henri-Marie de Lubac, en la densa monografía que dedicó al mirandolés, afirma que uno de los objetivos que Pico ataca sin mencionarlo directamente en *De ente et uno* es Marsilio Ficino y, con él, la Academia. En una parte importante del texto critica y pone cierta distancia respecto al modo en que los neoplatónicos habían interpretado a Platón. Ficino respondió a las críticas de Pico y en 1492, retomando su comentario al *Parménides*, incluyó una réplica a las objeciones de Mirandola. No solo respecto a la interpretación de Platón, sino incluso con críticas en el plano personal. De hecho, Marsilio —a quien le hubiera gustado que fuera su discípulo— con un tono algo resentido afirma que desearía que «este estupendo joven fuera un poco menos seguro de sí mismo». Lo

acusa de actuar como si fuera un gran maestro y de no haberse detenido el tiempo suficiente en el estudio de los grandes comentaristas. Y tampoco ahorra críticas al intento de Pico de conciliar a Platón y Aristóteles.

Una vez más, pues, encontramos a Pico en el centro de una polémica y, además, con problemas para encontrar residencia, como decíamos poco antes. Aunque en *De ente et uno* se habla de Tomás de Aquino más que de ningún otro como el filósofo sobre el que se puede fundamentar su intento de armonizar Platón y Aristóteles, no podemos de ninguna manera considerar al mirandolés como un exponente de la escuela tomista. Fue, ante todo, un espíritu independiente. Una mente inquieta que hizo de la búsqueda un objetivo primario en su vida. Una búsqueda que no se sintió jamás satisfecha con los logros obtenidos.

Al final, incluso Marsilio Ficino le reconoció su debido mérito. Seis meses después de la misteriosa muerte de Pico le escribió una carta a un amigo en la que elogiaba de forma intensa y emocionada al de Mirandola, sin ningún rencor por la polémica del *De ente et uno*. En esta carta afirma que Pico debe ser considerado, sin ninguna duda, como «cabeza y adalid de la Concordia».

La influencia de Savonarola y la crítica de la astrología

Como ya hemos recordado durante la narración de la vida de Pico, fue en Ferrara, en la corte de los Este, entre 1479 y 1480, donde el mirandolés, con apenas dieciséis años, conoció al fraile dominico Girolamo Savonarola, oriundo de aquella ciudad. Muy probablemente la extrema erudición del aún jovencísimo pero ya brillante Pico impresionó desde el primer momento a Savonarola, hasta tal punto que le hizo desear que el joven entrara en la orden de los dominicos y se convirtiera en un predicador de rara erudición y de extraordinaria fuerza argumentativa.

Parece que Pico consideró varias veces la idea de entrar en la orden dominica, pero no llegó nunca a una decisión definitiva. Que Savonarola no viera cumplido ese «sueño» no impidió que entre los dos naciera una amistad intelectual basada en el intercambio de puntos de vista, de sugerencias y de consultas mutuas. Y sin embargo, el punto más intenso de la presencia y de la influencia del monje ferrarés en Pico llegó con la redacción de las *Disputaciones contra la astrología*.

En varias ocasiones, de hecho, Savonarola se expresó públicamente contra la astrología, denunciando y desenmascarando los engaños que pretendían predecir el futuro mediante el estudio de los astros. La postura del fraile dominico contra la consulta de magos y astrólogos para obtener predicciones sobre el futuro a través del horóscopo u otros medios era más que conocida. En sus sermones recurría con frecuencia al artificio retórico de imaginar un hipotético diálogo entre él y un astrólogo, situación en la que conseguía acorralar y silenciar al adversario.

¿Cuál era la premisa de fondo que sostenía Savonarola? Este tenía un punto de vista profundamente religioso: solo Dios conoce el futuro, y las únicas figuras a las que puede revelárselo son los profetas. Solo a estos últimos, pues, se les da la posibilidad de

levantar el velo que oculta a los hombres el diseño de lo que ya ha establecido Dios para ellos.

Cuando Pico decidió emprender el proyecto de escribir una obra contra la superstición de todo tipo y quiso empezar con un texto crítico contra la astrología y los astrólogos, no debe sorprendernos que recurriera a Girolamo Savonarola para recibir consejo y apoyo sobre el tema. ¿La empresa de Pico, interrumpida por su repentina muerte y de la que nos ha llegado la obra *Disputaciones contra la astrología* (publicada póstumamente por su sobrino) tenía intención de polemizar sutilmente también contra Marsilio Ficino y la Academia neoplatónica que este había fundado? Dicho más claramente, ¿estaba Pico en un punto de inflexión en su propio recorrido intelectual? ¿La obra contra la superstición iba a convertirse en una ruptura con el entorno neoplatónico que lo había acogido en Florencia?

No tenemos respuestas para estas preguntas. Si Pico hubiera vivido más tiempo, probablemente podríamos responder y saber hacia dónde lo hubiera llevado su inquieta trayectoria intelectual. Sin embargo, sí sabemos algunas cosas sobre el vínculo intelectual entre el mirandolés y el fraile dominico. Sin duda, Savonarola había sido acogido en Florencia gracias a la insistencia de Pico a Lorenzo el Magnífico. Y no cabe duda de que la amistad que Pico le profesó lo salvó de un posible «destierro» de la ciudad, debido a sus apasionadas e incendiarias prédicas contra los abusos de los poderosos.

¿Podemos imaginar que, con el tiempo, Pico habría sucumbido a la atracción de las ideas de Savonarola hasta convertirse en uno de sus seguidores? Como antes, solo si Pico hubiera tenido una vida más larga podríamos responder a esta pregunta.

Volvamos, sin embargo, a *Disputaciones contra la astrología*. Como argumenta Cassirer, las fuerzas más auténticas que empujan a Pico a posicionarse contra la astrología son la «supremacía del espíritu» y la de la libertad. El mirandolés está convencido de que el hombre forja su propio destino a partir de lo que cada individuo quiere y hace. «Los milagros del ánimo son mayores que lo que

sucede en el cielo», escribe en su última obra. Demuestra, así, una postura libre del miedo de los demonios y de la influencia maléfica de los astros, miedo del que ni siquiera Ficino se libraba. Pico reafirma que la obra del hombre se deriva de su voluntad y no de los astros, ni es un don de potencias superiores.

Si es verdad que Pico es plenamente un hombre del humanismo, también lo es que, sobre todo en la crítica contra la astrología, demuestra estar un paso por delante respecto a sus coetáneos. Esta veta de modernidad se localiza asimismo en la distinción que realiza entre la «verdadera» y la falsa astrología. Diferencia la ciencia de los astros —entendida como ciencia matemática de la naturaleza— del arte de la predicción, tal y como la práctica de la «astrología de adivinación».

Quizá sea oportuno subrayar la diferencia entre la postura de Pico y la que expresa Ficino sobre estas cuestiones. Para este último, ni la magia ni la astrología son una manifestación de prácticas supersticiosas, más bien al contrario, para Marsilio se trata de técnicas puramente legítimas. La astrología está destinada al estudio del orden natural, mientras que la magia tiende a la realización del dominio del hombre sobre la naturaleza. Como ya hemos dicho, Pico, por su parte, ve en la astrología una doctrina que termina limitando la libertad humana, puesto que quiere encontrar las causas de sus acciones más allá de la voluntad humana. Creer que los astros influyen y determinan las acciones de los hombres significa, para el de Mirandola, asumir que no puede autodeterminarse o, dicho con otras palabras, que carece de libre albedrío. Para terminar, nos gustaría recordar que el Centro Studi Internazionali Pico della Mirandola le dedicó, en 2004, un congreso a las *Disputaciones contra la astrología*. Las actas están publicadas con el título *Nello specchio del cielo* (2008).

El retrato más conocido de Pico della Mirandola es el que hizo Cristofano dell'Altissimo (1525-1605), realizado tras la muerte del filósofo. Galería degli Uffizi, Florencia.

El retrato de Pico

Hemos empezado este capítulo sobre Giovanni Pico conde della Mirandola con el propósito de retratarlo más allá de los estereotipos y las exageraciones a las que se ha sometido su figura. El Pico de memoria extraordinaria: el Pico mago o devoto de saberes ocultos y secretos: el Pico discípulo y luego adversario de Marsilio Ficino. Estas son, como hemos dicho, las imágenes que han circulado habitualmente sobre el mirandolés. Nos gustaría concluir el escrito deteniéndonos en el retrato de Pico realizado por Cristofano dell'Altissimo en la primera mitad del siglo XVI, pocas décadas después de su muerte.

Pico aparece en esta pintura como un joven bastante atractivo de cabellos largos y dorados. Era —como también han confirmado los análisis científicos que se practicaron a su cadáver tras la exhumación que tuvo lugar en 2007— muy alto, sobre todo si se tiene en cuenta la época en la que vivió. Medía casi un metro noventa, un gigante para la altura media de aquellos años.

Es más, Pico no solo era bastante atractivo: además procedía de una familia noble y era muy rico. Se dice que empleó buena parte de su ingente patrimonio en comprar libros y códices. Y, como hemos resaltado en numerosas ocasiones, perseguía con vehemencia y pasión numerosos intereses muy diversos. Contaba con una memoria fuera de lo común. Tenía una cultura brillante, hasta el punto de que Girolamo Savonarola deseó convertirlo en un predicador dominico cuando ambos se conocieron en Ferrara —y en ese momento, recordemos, Pico tenía poco más de dieciséis años.

El escritor alemán Thomas Mann dice del protagonista de *La montaña mágica*, una de sus novelas más famosas, que era «un benjamín de la vida». Tal vez se puede tomar prestada esa misma expresión y emplearla para definir brevemente las muchas dotes que poseía el mirandolés.

Sin duda, la vida le entregó buenas cartas. O, para utilizar una expresión más próxima al mundo de los cuentos, parece que las hadas se hubieran asomado a su cuna para entregarle todos los dones: belleza, sabiduría y riqueza.

Pero, a pesar de ello, Pico no pareció estar nunca completamente satisfecho con los logros que fácilmente alcanzaba y luego abandonaba. Se trataba de una persona inquieta y nerviosa y, al mismo tiempo, buscó formas audaces de armonización y concordia entre los múltiples campos de la filosofía y de la teología que estudió. Así, también en el retrato que pintó Cristofano dell'Altissimo, Pico parece tener la mirada clavada más allá del horizonte de todas las cosas que ya sabía.

El retrato más famoso de Nicolás de Cusa procede de las *Crónicas de Núremberg*. La presencia de la insignia de la langosta en la parte inferior izquierda se inspira en el apellido de Nicolás (*Krebs* en alemán significa «centollo»).

Nicolás de Cusa

Perfil biográfico y obras

Nicolás de Cusa (1401-1464) es el nombre españolizado de Nikolaus Chrypffs o Krebs von Kues. Nació en Alemania, en Cusa, hoy conocida como Bernkastel-Kues, un pueblo no muy lejos de Tréveris. Con quince años entró en la universidad de Heidelberg, donde permaneció durante casi un año y medio. En 1417 se trasladó a Padua —donde, muchos años después, también estudiaría Pico della Mirandola— y en esta universidad consiguió, con veintidós años, el título de *doctor decretorum*.

El vívido ambiente cultural de Padua lo estimuló para ampliar su red de intereses y lo llevó más allá del solitario campo de la formación disciplinar jurídica. En Padua, Nicolás de Cusa conoció a los futuros cardenales Domenico Capranica (1400-1458) y Giuliano Cesarini (1398-1444), y entabló con ellos una amistad que duraría toda la vida. Aún en Padua, se hizo amigo también de Paolo dal Pozzo Toscanelli (1397-1482), astrónomo y médico florentino con el que siguió en contacto durante toda su vida. Además, fue Toscanelli quien atendió a Nicolás durante la grave enfermedad que, en 1464, acabó matándolo.

En 1424. Nicolás de Cusa se encontraba en Roma, donde asistía a un sermón de Bernardino da Siena (1380-1444). Regresó a Alemania y empezó a trabajar en algo que lo mantendría activo toda su vida: conseguir privilegios eclesiásticos. En la diócesis de Tréveris fue secretario del arzobispo, príncipe elector. En 1428 rechazó la cátedra de Derecho Canónico en la universidad de Lovaina, y prefirió invertir su energía en la actividad de jurista en lugar de dedicarse a la enseñanza. Esta hipótesis parece confirmarse con otro rechazo de la cátedra en 1435.

Siguió formándose bajo la dirección de Eimerico del Campo (1395-1460) que, en Colonia, renovó el impulso de los estudios sobre Alberto Magno y fue promotor de una escuela antinominalista. Nicolás de Cusa lo siguió hasta París, en 1428, y la colaboración intelectual entre ambos llegó a su punto álgido en la ciudad francesa con la transcripción de las obras del filósofo mallorquín Ramón Llull (1233-1316). La asociación intelectual se confirmó más tarde durante los trabajos del Concilio de Basilea, donde entre 1432 y 1435, Eimerico estuvo presente como representante de la universidad de Colonia.

Es importante recordar a Eimerico y los estudios albertianos para comprender la llegada de Nicolás de Cusa al pensamiento de Pseudo Dionisio y de ahí al neoplatonismo, que conoció gracias a los sabios bizantinos enviados al importante concilio de Ferrara y Florencia (1438-1445).

Pero debemos retroceder un poco para entender cómo se convirtió Nicolás de Cusa en uno de los protagonistas más brillantes del Concilio de Basilea. Durante la celebración del concilio, sostuvo y argumentó la función del laicado y de la Iglesia nacional alemana. Defendió a Ulrich von Manderscheid, candidato a la sede arzobispal vacante de Tréveris, en la disputa sobre dicho cargo, que se prolongó hasta el Concilio de Basilea, en el que Nicolás de Cusa fue llamado a intervenir como defensor de Ulrich. El concilio representó para él una especie de plataforma de lanzamiento definitiva. Durante los años y los trabajos del concilio, Nicolás de Cusa atesoró un gran prestigio como jurista, haciendo valer sus estudios en derecho canónico. No solo puso sus competencias y su saber al servicio de Ulrich, sino también del duque Guillermo de Baviera (1375-1435), protector del propio concilio. Tuvo bastante importancia el hecho de que el legado papal y el presidente del Concilio de Basilea fuese el cardenal Cesarini, a quien Nicolás conocía de su época en Padua. Pero el momento álgido de su celebridad lo alcanzó con la presentación de su obra *De concordantia catholica*, cuya fama sobrepasó los límites del concilio.

Diversas vicisitudes marcaron los trabajos de Basilea. En la

confrontación entre el concilio y el papado, Nicolás se alineó a favor del papado. En 1438, el papa Eugenio IV (1383-1447), apoyado por la minoría de la que formaba parte Nicolás, trasladó la sede del concilio a Ferrara. Y Nicolás de Cusa fue convocado a integrar la delegación enviada a Constantinopla para convencer a los griegos de participar en las obras conciliares: la delegación desempeñó su labor con excelentes resultados. Sin embargo, el viaje a Constantinopla no representó solo un gran logro diplomático. Nicolás de Cusa menciona que mientras navegaban en el viaje de vuelta, motivado por la estimulante compañía de los arzobispos y los sabios bizantinos, tuvo la iluminación que lo llevó a escribir una de sus obras más conocidas, *De docta ignorantia* (1440).

La misión en Oriente lo hizo ascender a un puesto de primer plano entre los líderes europeos. Eugenio IV lo envió a Alemania y le encomendó la tarea de iniciar la mediación con los príncipes alemanes para convencerlos de superar la postura neutral que habían tomado en el enfrentamiento entre el papado y el concilio. Pero su actividad como hábil negociador y diplomático no lo absorbió por completo. Nicolás de Cusa no descuidó en ningún momento los compromisos relativos al estudio y la escritura, ni los relacionados con la consolidación de los beneficios eclesiásticos que seguía acumulando.

También su misión en Alemania tuvo un gran éxito y Nicolás estuvo entre los protagonistas de la reconciliación entre papado e imperio. En el encendido conflicto entre la autoridad que se reconocía al papado y al concilio, Nicolás de Cusa le otorgó mayor importancia a la autoridad papal. No obstante, su postura teórica no puede contarse de forma estricta entre las partidarias del papado. En sus escritos, fue siempre coherente con su idea de unidad de la Iglesia, en la que veía reunida con armonía la autoridad de ambos bandos.

Con toda probabilidad, su nombramiento como cardenal, en 1450, puede leerse como señal de reconocimiento por su posición favorable al papado y contra los conciliarios de Basilea. Tras la muerte de Eugenio IV ascendió al trono pontificio Tomás Parentucelli (1397-1455), amigo de toda la vida de Nicolás, que se

convirtió en Nicolás V y lo proclamó cardenal titular de San Pietro in Vincoli.

Nicolás de Cusa permaneció un año en Roma. Esta es la época en la que escribió los cuatro libros del *Idiota*, la tercera de sus obras filosóficas más relevantes. Para él, 1450 fue un año importante: además de su nombramiento como cardenal y de la redacción de un importante texto filosófico, fue el año en que conoció y trató tanto con Lorenzo Valla (1407-1457) como con Leon Battista Alberti. El último día del año abandonó Roma para ir a Bresanona, ciudad de la que fue nombrado obispo. Además, el papa lo puso al mando de la delegación apostólica para la reforma de la Iglesia en Alemania.

Esta vez, la misión no acabó con éxito, e incluso en la diócesis de Bresanona se encontró con no pocos problemas. A pesar de sus hábiles dotes de mediador, el obispo Nicolás de Cusa no consiguió mitigar ni superar los conflictos con el duque Segismundo de Austria, conde del Tirol (1427-1496). El duque no había visto con buenos ojos su nombramiento y ambos se enfrentaron por diversos asuntos. En abril de 1458 se llegó incluso a una confrontación armada entre los guardias del obispo y los mercenarios a sueldo de la abadesa Verena von Stuben, ligada al duque (1410-1472). En septiembre de ese mismo año, Enea Silvio Piccolomini, que ascendió al trono pontificio con el nombre de Pío II, lo convocó en Roma. En los años anteriores, Piccolomini lo había invitado en varias ocasiones a renunciar a la diócesis para que volviera a Roma.

Ni siquiera los años agitados del obispado en Bresanona, repletos de conflictos y enfrentamientos con el duque Segismundo y con la nobleza local, apartaron a Nicolás de su constante dedicación al estudio y la escritura. En 1453 escribió *De pace fidei*, a partir de las emociones suscitadas por la caída de Constantinopla. En la obra seguía pensando en el tema de la unidad en la diversidad o, usando sus propias palabras: *«una religio in rituum varietate»* (una sola religión con ritos diferentes). Estaba convencido de que la única manera de salvar la cristiandad de la expansión del mundo musulmán era el encuentro entre confesiones diferentes, una teoría de sorprendente actualidad, especialmente si la comparamos con el retraso y la radicalización de muchas posturas hoy presentes en las

sociedades occidentales.

Luego volvió a Roma, donde se ocupó como vicario sobre todo de asuntos diplomáticos y financieros. Se centró, además, en un intento de reforma de la curia. Como es fácil prever, el intento de Nicolás de Cusa se topó con la resistencia de muchos cardenales. Vivía en el palacio papal, lo que le facilitó el trabajo de colaboración con el papa en el gobierno de la ciudad. Entabló relaciones ricas e intensas con muchos humanistas y hombres de cultura, entre ellos Gaspare Biondo, que se convirtió en su secretario. El trabajo como diplomático y administrador no significó un obstáculo para que siguiera escribiendo: son muchos los opúsculos y pequeños textos en los que trabajó en este período.

El papa lo convocó para otra misión política: acompañar a los Caballeros de la Cruz en el puerto de Ancona, desde donde debían partir en una cruzada «para impedir la ruina de la Fe y el Evangelio». Durante el viaje contrajo una grave enfermedad. Murió en Todi el 11 de agosto de 1464. Fue enterrado en la iglesia de la que era titular, San Pietro in Vincoli.

Alberto Magno

San Alberto Magno. Grabado de Theodor de Bry (1528-1598). Bibliotheca calcográfica de Jean-Jacques Boissard.

Alberto de Bollstadt (conocido también como Alberto el Grande o Alberto de Colonia, 1206-1280) está considerado el filósofo y teólogo alemán más importante de la época medieval. Se formó en Padua, donde llegó a ser fraile dominico. Continuó sus estudios entre Alemania y Francia, y su nombre quedó asociado a las universidades de París y Colonia. Su influencia se extendió por todo el ámbito de la escolástica: no hay más que pensar que, por tratarse del más grande intelectual dominico, fue maestro de Tomás de Aquino. Su esfuerzo constante se centró en el estudio y la difusión de transcripciones y comentarios de los textos de Aristóteles.

Alberto consideraba que su labor más urgente era la de hacer accesible la filosofía aristotélica a los lectores en latín. Por ello su labor de traducción, comentario y clasificación de textos antiguos se centró en el *corpus* aristotélico. Su interpretación de la filosofía aristotélica combina algunos rasgos platonizantes procedentes de la lectura del médico árabe Avicena y de la tradición neoplatónica que conocía a través de Pseudo Dionisio.

El mayor mérito de Alberto Magno fue sin duda el de separar el estudio de la naturaleza de la teología, ya que consideraba que «los principios físicos no son compatibles con los principios teológicos». Prueba de su interés por la filosofía natural son sus numerosos tratados científicos (*De animalibus, De vegetalibus, De mineralibus*), en los cuales el gusto por la observación empírica se combina con una enorme erudición proveniente del estudio de enciclopedias, lapidarios, bestiarios y textos sobre alquimia.

Su obra constituyó el punto de partida de diferentes líneas de investigación: 1. La más propiamente filosófica, centrada en la distinción entre filosofía y teología y en la metafísica aristotélica interpretada en términos neoplatonizantes; 2. La naturalista, que dio origen también a escritos atribuidos a Alberto Magno como *De mirabilibus mundi* (sobre las propiedades ocultas de las cosas) y *De secretis mulierum* (sobre la fisiología femenina y la generación humana); 3. La de búsqueda mística que se desarrolló sobre todo en la región alemana del Rin.

La suerte de Nicolás de Cusa en la Edad Moderna

En la introducción de este volumen nos hemos referido a los estudios que el filósofo Ernst Cassirer le dedicó a la figura de Nicolás de Cusa. En su visión evolutiva de la historia de las ideas, Cassirer sitúa en la obra de Nicolás el momento culminante de la filosofía renacentista. Una nueva «concepción» del mundo, muy diferente de la tardoantigua y medieval, estaba dando lugar al paso a la filosofía moderna. Estaba en marcha una revolución metafísica comparable a la que había abierto Copérnico con el paso del sistema geocéntrico al heliocéntrico en el ámbito científico. De la inmovilidad de la idea de sustancia se pasaba, gracias al trabajo incansable de Nicolás de Cusa, al dinamismo de la idea de función. Esta, a grandes rasgos, es la teoría de Cassirer.

Sobre el papel, este paso describe el inicio de una nueva época filosófica. ¿Pero qué quiere decir, exactamente, pasar del concepto de sustancia al de función? Sin entrar en demasiados detalles, podemos afirmar que el concepto de sustancia representa para Aristóteles el primer significado del ser. Efectivamente, según este punto de vista del mundo, toda la realidad está vinculada a la sustancia (llamada también sustrato o fundamento), del mismo modo que una embarcación está anclada a las profundidades marinas. Obviamente, la tradición tardoantigua y medieval reinterpretó la idea de sustancia en términos teológicos, estableciendo en la sustancia divina el concepto a partir del cual es posible comprender la realidad y conocer el mundo: el *logos*, el Uno, el Dios creador.

¿Pero qué sustituye, en la reconstrucción de Cassirer, al concepto de sustancia? Responder a esta pregunta significa entrar —y nada menos que por la entrada principal— en el edificio filosófico de Nicolás de Cusa. Significa además analizar la cuestión del conocimiento como clave interpretativa del pensamiento filosófico moderno.

Someramente podemos decir que a Nicolás no le interesaba mucho la sustancia del conocimiento, sino más bien le interesaban las formas y las funciones del conocer. Intentemos desarrollar esta premisa gnoseológica (es decir, relativa a la teoría del conocimiento): la sustancia otorgaría una garantía ontológica, algo que sirva como presupuesto a la actividad del pensamiento. De esta manera, no se podría desarrollar ningún pensamiento si no hubiese ya un ser que preexiste y permite que el mundo pueda ser pensado. Se trata de una postura gnoseológica muy respetable, conocida también como «realismo», ya que afirma la necesidad de una *res* —«cosa» en latín—, es decir, de algo real que garantice la validez del conocimiento y del pensamiento.

Ahora bien, según Cassirer, el paso a la modernidad se define por un desplazamiento del eje del problema gnoseológico. Y precisamente este paso es el que tiene lugar en la obra de Nicolás de Cusa. Con su teoría de la «conjetura», el filósofo renacentista sienta las bases para una nueva gnoseología bajo la enseña del probabilismo. Al contrario de lo que se pueda pensar de manera ingenua, este giro no niega el valor de la realidad en sí misma. Más bien se trata de una postura gnoseológica que tiene en cuenta la realidad como fuente inagotable de conocimiento. Invirtiendo las posturas del realismo sustancialista, el probabilismo de Nicolás de Cusa instaura una nueva relación entre pensamiento y cosas: la realidad existe en cuanto se puede pensar o, dicho de otro modo, no existe si no es dentro del pensamiento que la piensa. Esta postura está muy cerca de la que expresará el idealismo alemán, en especial la fenomenología hegeliana.

Hasta aquí el resumen de cómo Cassirer presenta el rasgo más moderno del pensamiento de Nicolás de Cusa. ¿Pero podemos reducir una figura compleja como la del cardenal alemán a la de mero pionero del idealismo filosófico? Sin duda debemos tomar en cuenta una visión evolutiva de la historia de la filosofía, que para Cassirer consiste en un proceso lineal que lleva del concepto «realista» de sustancia al concepto «subjetivista» de función —que se consagrará con el criticismo kantiano, es decir, con la fenomenología hegeliana—. Pero al hacerlo emergen las dificultades de leer a Nicolás de Cusa como un filósofo proyectado

por completo hacia la modernidad postiluminista.

Si bien es cierto que con el filósofo alemán la cuestión gnoseológica da un innegable «salto adelante» hacia la idea moderna que lo entiende como un proceso siempre perfectible, hay que reconocer al mismo tiempo que la perfectibilidad del conocimiento humano se entiende como parte de un proceso que tiende al infinito de la ciencia divina. En última instancia, el probabilismo relativista de la gnoseología de Nicolás de Cusa está equilibrado por la idea de la infinidad divina, cuya perfección absoluta trasciende claramente al conocimiento humano. No se trata de un equilibrio entre dos fuerzas contrarias, sino de una relación de dependencia tal que el conocimiento humano es siempre relativo y perfectible precisamente porque se aproxima, sin llegar a alcanzarla, a la infinidad del conocimiento divino.

La de Nicolás de Cusa es, como vemos, una figura compleja: proyectado hacia la «tierra incógnita» de una nueva concepción del mundo, pero también heredero de una tradición cultural que hunde sus raíces en la filosofía de la escolástica tardía. Resulta imposible separar estos dos aspectos de la personalidad y de la obra de Nicolás de Cusa. Su fuerza innovadora debe contextualizarse en su entorno cultural; la interpretación científica de sus intuiciones gnoseológicas debe complementarse con los temas teológicos, a veces deliberadamente místicos, que orientan la obra del filósofo alemán. En todo caso, no nos equivocamos si consideramos —como el filósofo Felice Battaglia— que «el renacimiento filosófico europeo comienza en el siglo XV con Nicolás de Cusa».

El problema del conocimiento: el infinito y la docta ignorancia

Como escribió el filósofo alemán Kurt Flasch, «la imagen de Nicolás de Cusa en las recientes investigaciones ha estado también muy influida por el escrito *De docta ignorantia*» («Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento», en *Le filosofie del Rinascimento*). En efecto, para muchos comentaristas esta es la obra fundamental del filósofo de Cusa: el texto en el que la visión racional del mundo y de su orden convive con los aspectos místicos que orientan el pensamiento de lo divino hacia el Absoluto. Intentaremos entender cómo pueden integrarse estos dos aspectos aparentemente opuestos.

El texto, escrito cuando volvía de la misión de Constantinopla y concluido en 1440, presenta algunas indicaciones de carácter metodológico cuyo valor no puede ser subestimado si se quiere comprender la filosofía de Nicolás de Cusa. En el primer libro, de hecho, el filósofo expone su teoría del conocimiento humano a través de la relación y la comparación entre lo conocido y lo desconocido. Se trata de una concepción relativa a la comparación del saber: para que el conocimiento avance, cada cuestión desconocida debe ser relacionada con un elemento ya conocido mediante relaciones de analogía. En resumen, Nicolás de Cusa reconoce en la prioridad comparativa la primera cualidad del intelecto humano.

Pero esta forma de proceder basada en la comparación no es suficiente para resolver todos los problemas del conocimiento, ya que la naturaleza misma de la proporción es ser siempre perfectible. Una vez se reconduce el elemento desconocido a lo conocido —al «presupuesto cierto»— por vía comparativa, el intelecto encontrará nuevos elementos desconocidos y estará obligado a establecer nuevas relaciones de analogía con lo ya conocido, en una cadena que no tendrá fin jamás.

Por esta razón el conocimiento humano es siempre perfectible, parcial o relativo; se encuentra frente al infinito y solo puede proceder progresivamente a su descodificación a través de una cantidad potencialmente infinita de pasos intermedios. Una de las principales fuentes de esta teoría podemos localizarla en la cultura matemática que —como buen platónico y heredero del pitagorismo — atesoraba Nicolás de Cusa.

Basta con releer la segunda parte del pasaje recién citado para reconocer el aporte fundamental de la racionalidad matemática a esta teoría del conocimiento. A través de la idea de infinito —es decir, siendo conscientes de que hay un ámbito cualitativamente superior respecto a los límites, siempre perfectibles, del conocimiento humano—, el saber matemático puede extender su validez metodológica a todos los ámbitos de la realidad: desde el estudio de la naturaleza al del hombre, de la teología a la cosmología. La cuestión, de hecho, se encuentra en la relación entre finito e infinito, es decir, entre las dos dimensiones de la existencia que Nicolás de Cusa reconoce como correlacionadas y no separadas.

La docta ignorancia se mide con este tipo de problemas: combinar la realidad de lo finito y la de lo infinito sin recurrir al habitual «salto» trascendental; describir simbólicamente —recurriendo para ello a las figuras geométricas y a los axiomas de las matemáticas— las relaciones entre finito e infinito; evitar tanto la clásica solución dualista (mundo finito versus realidad ultraterrena) como el monismo más simple (Uno = todo) que se correspondería con una sencilla negación del problema. Estas dos opciones, curiosamente, coinciden con otras tantas versiones históricas del platonismo: la primera se aproxima a la trascendencia cristiana, la segunda al panteísmo de matriz plotiniana. Al trabajar en la solución del problema gnoseológico de las relaciones entre finito e infinito, Nicolás de Cusa lleva a cabo al mismo tiempo un replanteamiento fundamental de la tradición platónica.

Si lo finito no está respaldado por lo infinito de la manera en que la sustancia sostiene al ente es porque lo infinito mismo constituye una unidad inmanente, es decir, ni distinta ni separada respecto a la diversidad de lo finito. Nicolás de Cusa le da el

nombre de *quidditas quidditatum* (esencia de las esencias) a esta unidad infinita que existe en lo finito, negando enérgicamente toda contraposición entre las dos dimensiones. Con este gesto, una nueva imagen de lo real asoma en el horizonte de la filosofía renacentista: la realidad de lo finito, ordenada según las diferencias cuantitativas del más y del menos, permite intuir una dimensión más profunda en la que el máximo corresponde al mínimo —la dimensión del ser infinito, no sujeto a diferencias cuantitativas ni a las antinomias físicas—. Se trata de la *coincidentia oppositorum*, la doctrina según la cual dos elementos que se presentan como distintos, contrapuestos en extremo, contienen las semillas de la unidad inmanente que reposa en la identidad esencial y originaria de la *quidditas quidditatum*. Siguiendo las indicaciones de Nicolás de Cusa, llamaremos «Dios» a la realidad esencial del infinito, mientras que le daremos el nombre de «mundo» a la realidad cuantitativa de lo finito.

¿Cómo simbolizar, pues, la relación entre Dios —el nivel de perfección absoluta en el que el máximo coincide con el mínimo— y el intelecto humano, que es capaz de avanzar hacia la verdad solo por grados de aproximación? En este caso, el filósofo alemán recurre a la figura geométrica de la circunferencia, que asocia a la perfección del infinito divino. Si la dimensión divina sería un círculo perfecto, el intelecto humano sería un polígono que forma parte de él, ya que «sería tanto más similar al círculo cuanto que, siendo inscrito, tuviera un mayor número de ángulos, aunque, sin embargo, nunca sería igual, aun cuando los ángulos se multiplicaran hasta el infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo» *(La docta ignorancia* I, 3). Con esta metáfora, Nicolás establece una relación entre finito e infinito y atenúa esa distancia infranqueable que había establecido en el primer capítulo del mismo libro. La relación entre conocimiento y verdad, así, se parece a la que hay entre la circunferencia y el polígono que puede inscribirse en su superficie.

Si el intelecto humano no puede comprender la verdad en su pureza —es decir, en la necesaria coincidencia de los opuestos—, tendrá que avanzar por grados, mediante similitudes, con la

intención de ampliar todo lo posible ese polígono inscrito en la circunferencia. Siguiendo el hilo de este razonamiento, Nicolás de Cusa afirma que la forma más alta de sabiduría debe buscarse en el hecho de ser consciente de esta divergencia: saber que no se sabe, ya que «la quididad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su puridad inalcanzable, y ha sido investigada por todos los filósofos, pero no ha sido hallada, en cuanto tal, por ninguno. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más nos acercaremos a la misma verdad». A continuación nos ocuparemos de las importantes consecuencias éticas y religiosas que el cardenal extraerá de este principio fundamental.

Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia* (I)

Pero todos los que investigan mediante la comparación con algo presupuesto como cierto juzgan, proporcionalmente, lo incierto. Es, pues, comparativa toda inquisición que se realiza por medio de una comparación, de tal modo que cuando las cosas que se inquieren pueden compararse a lo presupuesto mediante una reducción proporcional próxima, la aprehensión del juicio resulta fácil, mientras que si tenemos necesidad de muchos medios, la dificultad y el trabajo aparecen.

Estas cosas son evidentes en las matemáticas, en donde las proposiciones primeras se reducen con facilidad a los primeros y más evidentes principios, pero las proposiciones posteriores solo mediante las primeras y con mayor dificultad. Toda inquisición, pues, se da en una proporción comparativa fácil o difícil según algo infinito, en cuanto que lo infinito (por escapar a toda proporción) es desconocido.

Sin embargo, la proporción, como indica conveniencia con algo único, y a la vez alteridad, no puede entenderse sin el número. El número incluye, por tanto, todas las cosas proporcionales. Así, pues, no constituye el número la proporción en la cantidad solo, sino en todas aquellas cosas que de cualquier manera, tanto sustancial como accidentalmente, pueden convenir y diferir. Tal vez por esto Pitágoras pensaba que todas las cosas se constituían y eran inteligibles debido al poder de los números.

Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia* (I, 1)

La metafísica y la doctrina de la coincidencia

Como hemos visto al comentar *La docta ignorancia*, el pensamiento de Nicolás de Cusa fusiona las semillas de una investigación puramente racional, centrada en los fundamentos del conocimiento humano, con el acento decididamente místico de quien estudia las relaciones entre el intelecto humano y la infinita perfección divina. Con términos más actuales, podríamos definir a Nicolás de Cusa como un filósofo de la ciencia y, al mismo tiempo, un destacado teólogo que se pregunta por la experiencia de lo divino. Estos dos aspectos, que hoy serían considerados totalmente contradictorios, no solo conviven en la obra del cardenal alemán, sino que representan las dos caras complementarias de su pensamiento y de su visión del mundo.

El tono místico es más reconocible allí donde el filósofo expone su teoría de la *coincidentia oppositorum* en Dios, es decir, la coincidencia de los opuestos o unión de los contrarios. Trataremos de aclarar los aspectos esenciales de esta doctrina a través del análisis de un texto que el filósofo alemán terminó justo después de escribir *De docta ignorantia*, que se titulaba *De conjecturis* o *Acerca de las conjeturas* (1444). Este libro retoma muchos de los argumentos ya expuestos en el texto anterior, como puede deducirse de frases como esta: «El conocimiento supremo no debe considerarse inalcanzable, en el sentido de que nos sea impedido cualquier acceso a él y de que resulta inimaginable alcanzarlo y aferrarlo. Por el contrario, debemos pensar que podemos acercarnos continuamente a él, a pesar de que en su esencia absoluta siga siendo inalcanzable en todo momento» (*De conjecturis*, 48b). Una vez más, por tanto, el estudio del conocimiento del hombre pone en tela de juicio la luz inalcanzable de la ciencia de Dios: el concepto puro no puede ser ni pensado ni expresado con el lenguaje humano, cuya racionalidad procede por aproximaciones, combinando la concreción del estudio empírico con la abstracción del método matemático.

Antes de adentrarnos en la explicación del concepto de «coincidencia de los opuestos», sería conveniente ilustrar a grandes rasgos la estructura y los argumentos de las *Conjeturas*. En primer lugar, conviene entender a qué se refiere Nicolás de Cusa con el término «conjetura», qué relación tiene este respecto al ámbito del conocimiento, y de qué manera la investigación sobre la ciencia humana se combina con una investigación espiritual sobre las relaciones entre hombre y Dios. El estudio del filósofo alemán, en el fondo, se configura como una investigación sobre los límites del intelecto humano. En este sentido, podemos comprender mejor aún a Cassirer, que, como neokantiano, no solo sitúa a Nicolás de Cusa en la cúspide del Renacimiento, sino que sobre todo lo convierte en fundador del pensamiento filosófico moderno.

En el primer libro de las *Conjeturas*, Nicolás de Cusa desarrolla sus ideas sobre la importancia del lenguaje matemático en la interpretación filosófica del mundo. No se trata de una novedad absoluta, sino de un restablecimiento de argumentos procedentes del mundo antiguo, en especial de la filosofía pitagórica. Nicolás de Cusa sostiene que nuestra mente utiliza el número —el concepto matemático de número— para hacer conjeturas sobre las cosas, y que debido a ello necesitamos indagar lo más agudamente posible la naturaleza del número. Para el filósofo alemán, el número de la mente humana está en las cosas que el hombre puede conocer de igual modo que el Verbo —el número de Dios en el que todas las cosas han sido creadas— está en las cosas mismas *(Conjeturas*, I, 4). Se trata, en síntesis, de una investigación sobre las formas puras del conocimiento, es decir, sobre los conceptos que tienen una validez universal y necesaria, ya que no dependen de las variables de la experiencia empírica.

La referencia a las matemáticas no es en absoluto trivial, sobre todo si se tienen en cuenta las premisas de este texto: el conocimiento humano tiene un carácter conjetural, puesto que siempre es perfectible y susceptible de infinitas aproximaciones a la verdad absoluta que está en Dios. Por otra parte, la capacidad humana, racional y espiritual, de crear por sí misma conceptos puros, como los matemáticos y geométricos, atestigua la posibilidad

de sobrepasar, dentro de ciertos límites, la incertidumbre del conocimiento empírico. En otros términos, las matemáticas y la geometría expresan el elemento no conjetural del conocimiento humano, su relación más profunda con la ciencia de Dios. El filósofo alemán recurre con frecuencia al ejemplo geométrico del círculo: el espíritu puede imaginar una figura formada por una línea cuyos puntos sean equidistantes de un centro común. No existe en la realidad empírica un ejemplo perfecto de esta figura; es la mente humana la que la ha producido a través de la abstracción, llevando a un nivel de perfección ideal todo lo que ha podido aprender de la experiencia del mundo. Con este razonamiento basado en la geometría, Nicolás de Cusa distingue dos niveles de pensamiento en el espíritu humano: por un lado, la experiencia concreta de la forma circular, que el hombre encuentra en los cuerpos terrestres y celestes; por el otro, la pureza y la necesidad de su concepto geométrico (la esencia o la *quidditas*), exclusivamente abstracto —y por ello eternamente válido—, que es el depositario de la verdad absoluta.

Las consecuencias metafísicas de este razonamiento son enormes. Nicolás de Cusa se acerca a una nueva definición de las relaciones entre el uno y los muchos; a través de la geometría va más allá de los límites de la intuición sensible (circunscrita por el espacio y el tiempo de la experiencia) para formular un modelo de conocimiento universal, es decir, independiente de cualquier tipo de variable espacio-temporal. ¿Qué relación imagina Nicolás de Cusa, entonces, entre el conocimiento del hombre, que puede ir más allá de los límites de la conjetura, y la ciencia divina, definida poco antes como la circunferencia perfecta e inalcanzable para el «poligonal» intelecto humano? Para responder a esta pregunta hace falta introducir un par de términos que se convertirán en la «marca de fábrica» del pensamiento cusiano y que explican también su célebre doctrina de la coincidencia: la *complicatio* y la *explicatio*.

Estos dos términos tienen un valor ontológico, dado que describen la manera de ser de las cosas en el principio divino y en la creación del mundo. La *complicatio* (que traduciremos como «contracción») describe el modo de ser de la ciencia divina, que

incluye de forma sistemática y sin ningún esfuerzo todo el mundo; la *explicatio* (literalmente, el «despliegue»), en cambio, representa el modo de ser del mundo mismo —por tanto también del conocimiento humano— sometido a los vínculos del espacio y del tiempo. Como puede observarse, nos acercamos a los fundamentos más místicos del pensamiento científico de Nicolás de Cusa. En su deseo de investigar los límites del conocimiento humano, el filósofo se encuentra constantemente frente al problema de la relación —que casi puede pensarse como una oposición— entre la unidad de Dios y la diversidad del mundo. En este tipo de razonamiento, la ciencia es inseparable de la mística. Todo se basa en una diferencia fundamental que establece la diferencia entre Dios y el hombre: en el primero se cumple la coincidencia de todos los opuestos, ya que la *complicatio* incluye en su circunferencia perfecta todo lo que percibimos como diversidad; en el hombre, en cambio, dicha coincidencia no puede llevarse a cabo, puesto que nuestra comprensión racional no puede ir más allá de los límites de la *explicatio*, que son los principios de identidad y de no contradicción.

Ilustración de *La docta ignorancia*. Si la circunferencia divina es infinita, es igual a la línea recta, tanto como su centro es igual a su circunferencia. Por tanto, la infinitud puede ser expresada por la igualdad de todas las figuras.

De nuevo, Nicolás de Cusa utiliza con extrema eficacia la simbolización geométrica para describir el núcleo de su teoría: una línea recta y una línea curva son, a primera vista, dos figuras distintas, incluso opuestas entre sí. Sin embargo, si admitiéramos la existencia de una circunferencia infinita —como la que imagina el

cusano para representar la perfección divina—, su línea curva resultaría idéntica a una línea recta, dado que la curvatura sería mínima, prácticamente imperceptible. Muy resumidamente: un círculo dilatado hasta el infinito se transforma en una recta. De esta manera, a través de los instrumentos científicos de la racionalidad geométrica, el filósofo alemán alcanza el éxito en su difícil propósito de demostrar una teoría mística sobre la naturaleza de Dios: la coincidencia de los opuestos en la perfección divina, la dimensión infinita en la que el mínimo corresponde con el máximo, el más con el menos, el círculo con la recta, etc. Esta dimensión no pertenece al intelecto humano, sino solo a la ciencia divina, pero mediante el saber puro matemático-geométrico, el primero puede comprender algo de la invariable perfección de la segunda.

La crítica de la cosmología clásica

Hasta ahora nos hemos ocupado del pensamiento de Nicolás de Cusa para destacar la novedad de un método cognoscitivo basado en la infinita perfectibilidad del saber humano. *La docta ignorancia* y *Las conjeturas* son, de hecho, dos textos gnoseológicos que intentan resolver el problema de cómo el hombre construye el saber y la ciencia. Sin embargo, como ya hemos podido ver, el problema de los límites del conocimiento humano conduce sistemáticamente al filósofo alemán a preguntarse por las relaciones entre el intelecto humano y el intelecto divino. Para responder a ello la gnoseología de Nicolás de Cusa invadió el terreno de la metafísica y recurrió a la doctrina de la *complicatio* y de la *explicado* para explicar la diferencia cualitativa entre el conocimiento humano y la perfección de la ciencia divina.

Esta impronta de la teoría del conocimiento cusiana, en la que se vislumbra un profundo parentesco entre el ser humano y su creador, es claramente renacentista. La abstracción del número y la perfección de la figura geométrica representan los campos del saber humano más próximos a la ciencia de Dios. En otras palabras, Nicolás de Cusa afirma la dignidad del hombre a pesar de reconocer la diferencia cualitativa que separa a este de la esencia divina.

La pareja *complicatio-explicatio* sirve también para ilustrar la diferencia cualitativa entre la dimensión humana y la divina. El primer término indica el estado originario que precede a cada desarrollo en el espacio y a cada despliegue en el tiempo del principio unitario: la *complicatio* es la infinidad divina que contiene lo múltiple en el Uno y afirma el Uno desde lo múltiple. Por otra parte, la *explicatio* no es otra cosa que el despliegue en el espacio y en el tiempo de la esencia divina contenida en la *complicatio*. Esta idea se corresponde con la de un universo esencialmente expresivo, organizado de acuerdo con grados de complicaciones inmanentes y en un orden de explicaciones descendentes. Reconocemos en esta teoría la influencia del neoplatonismo de impronta plotiniana, que

Nicolás de Cusa conoció a través del estudio y el trato con los sabios bizantinos en su viaje a Constantinopla.

El problema general de la filosofía de Nicolás de Cusa lo constituye el nudo metafísico entre el Creador y lo creado. Su manera de afrontarlo denota una auténtica influencia platónica, puesto que a una teoría del conocimiento le corresponde una auténtica cosmología. Por este motivo, al final del segundo libro de *La docta ignorancia*, Nicolás de Cusa avanza algunas tesis destinadas a invertir los presupuestos de la astronomía clásica de derivación aristotélico-tolemaica. Para enfrentarse al problema de la creación, es decir, a la explicación de los principios que gobiernan la «máquina del mundo», el filósofo desarrolla un planteamiento especulativo. Pueden reconocerse, además, las referencias habituales al saber geométrico de las que se sirve el filósofo alemán para negar la tesis del centro inmóvil del universo.

El cuerpo de la argumentación se basa en la diferencia entre la realidad sensible y el saber matemático: un centro y una circunferencia perfecta son admitidos únicamente en la perfección abstracta de la geometría, no en la realidad material del universo. Las figuras geométricas no existen en la realidad, por este motivo Nicolás de Cusa sostiene que el mundo «resulta ininteligible». El mundo no puede tener un centro ni una circunferencia inteligibles, ya que Dios constituye su único centro y, al mismo tiempo, su circunferencia. Al desarrollar esta tesis, Nicolás de Cusa añade que la tierra no puede ser perfectamente inmóvil, puesto que la quietud absoluta es otra prerrogativa de Dios. La hipótesis de una tierra en movimiento es sin duda la más fascinante: el filósofo se hace observador de los cielos y observa —refiriéndose a cuerpos astrales como los cometas— «que del aire y del fuego sabemos que los elementos se mueven». Por ello también la tierra, por analogía con los demás cuerpos celestes, debe de estar en movimiento, en una trayectoria con un movimiento circular.

La cosmología de Nicolás de Cusa nace del encuentro entre su teología y los principios geométricos-matemáticos de su pensamiento. Dios se encuentra en el centro de la tierra y de todas las esferas celestes. El centro del universo coincide con el centro de

la esfera infinita que es Dios mismo, «porque su esencia incluye a todas las demás» (Cassirer). La principal consecuencia de esta postura es que a la infinitud del creador le corresponde la infinitud del universo creado. Pero, ¿cómo distinguir, en esta doble infinitud, el principio divino de su manifestación física? Nicolás de Cusa habla efectivamente de dos tipos de infinidad: la primera, relativa a Dios, se define como «infinito negativo» y consiste en la ausencia de todo límite; la segunda, que hace referencia al universo, se define como «infinidad privativa», dado que parece indeterminada, no cuantificable y carente de una determinación precisa.

Las tesis sobre la infinidad «privativa» del universo, la que afirma el movimiento circular terrestre y la que niega la presencia de un centro inmóvil del cosmos desmontan el sistema general de la cosmología finita de derivación aristotélico-tolemaica. La imagen tradicional del universo está también marcada por el rechazo de algunos axiomas que hasta ese momento se daban por descontados: la distinción entre la región sublunar compuesta por los cuatro elementos naturales (agua, fuego, aire, tierra) y la región celeste compuesta por el éter, la perfección eterna de los cuerpos celestes en oposición al ciclo de generación y corrupción de la tierra y la restricción de la vida en el planeta terrestre. El modelo de un universo concéntrico, finito y replegado en sí mismo, en cuyo centro se encontraría la tierra, completamente inmóvil, empieza a derrumbarse por las embestidas de la inteligencia de este teólogo alemán apasionado por las matemáticas.

Al llevar hasta el final sus intuiciones matemáticas, Nicolás de Cusa liquidó la cosmología y la metafísica clásica y ofreció al mundo una nueva imagen de sí mismo. Ya hemos dicho lo importante que será el sistema cosmológico de Nicolás de Cusa, un siglo más tarde, para Giordano Bruno, que defenderá ante el tribunal de la Inquisición la tesis del universo infinito y pagará con la muerte el precio de la libertad intelectual. Es interesante comprobar que la vanguardia de esta revolución científica nació en el mismo entorno eclesiástico que, un siglo después, se opondría con violencia al cambio de paradigma. Pero la semilla de la revolución ya había sido plantada y no se tardaría mucho tiempo en ver madurar sus frutos.

Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia* (II)

El centro del mundo, en este caso, coincidiría con la circunferencia Pero no tiene el mundo una circunferencia, pues si tuviera centro y circunferencia, y tuviera de este modo dentro de él mismo su principio y su fin, él mismo estaría limitado por otra cosa, y habría fuera del mundo otro, cosas todas ellas carentes de verdad. No siendo posible que el mundo se encierre entre un centro corporal y la circunferencia, no se entiende el mundo cuyo centro y circunferencia es Dios. Y aunque este mundo no es infinito, sin embargo, no puede concebirse como finito, por carecer de términos entre los que esté comprendido. […].

Tampoco está el centro del mundo más dentro que fuera de la tierra. Ni la tierra, ni ninguna esfera tienen centro, pues como el centro es un punto equidistante de la circunferencia, y no es posible que haya una esfera o círculo que sea la más verdadera sin que se pueda dar otra más verdadera, es evidente que no puede darse un centro sin que pueda darse también otro más verdadero y exacto. Puntos equidistantes, exactos y diversos, no se pueden hallar fuera de Dios, porque Él solo es la infinita igualdad. El centro de la tierra, pues, es el que es centro del mundo, es decir, Dios bendito. Y el centro de todas las esferas y de todas las cosas que hay en el mundo es el que es a la vez circunferencia infinita de todas las cosas.

Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia* (II, 9)

Política y religión: la unidad de la fe y la tolerancia

Junto al estudio y al trabajo de escritura, la actividad que ocupó con mayor intensidad la vida de Nicolás de Cusa fue la de diplomático del cuerpo eclesiástico. Ya hemos hablado antes del papel de «negociador» que desempeñó durante el complicado Concilio de Basilea (1432). También con motivo de los trabajos del concilio, en el que se debatía sobre las relaciones entre el emperador del Sacro Imperio, Segismundo, y el papa Eugenio IV, Nicolás de Cusa pudo escribir su primera obra, publicada en 1433: *De concordantia catholica*.

En el mismo plano, aunque con diferente resonancia a escala internacional, debemos situar el posterior viaje de Nicolás a Constantinopla. En este caso, la misión diplomática consistía en convencer a los representantes de la Iglesia ortodoxa para que participaran en el nuevo concilio de unión con la Iglesia griega, celebrado en Ferrara en 1438 y trasladado a Florencia al año siguiente. Los griegos aceptaron la petición y se presentaron en Ferrara en una comitiva de setecientas personas, con el emperador Juan VIII Paleólogo (1392-1448) a la cabeza, el patriarca de Constantinopla José II (1360-1439) y el sabio arzobispo de Nicea, Basilio Besarión (1403-1472), que más tarde fue nombrado cardenal y que se quedó en Italia una vez concluido el concilio. El trabajo diplomático de Nicolás daba sus frutos.

Debemos comenzar con *De concordantia catholica* para comprender las ideas políticas del humanista alemán. Desde el principio, de hecho, Nicolás sostiene que es prioritario que se definan las relaciones entre papado e imperio, siguiendo el modelo de los ilustres predecesores del pensamiento político tardomedieval como Marsilio de Padua (1275-1342) y Dante Alighieri (1265-1321), autores respectivamente de *Defensor pacis* y *De Monarchia*.

El concepto de «concordancia» es el eje del sistema teológico-político de Nicolás de Cusa. El filósofo llega a él a partir del concepto de trinidad, es decir, del propio corazón de la doctrina cristiana: respetando las diferencias entre las figuras del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, el fiel no vive esta tripartición como un conflicto, sino como la suma de tres partes en la unidad perfecta de Dios. Y si la comunidad de fieles está constituida por la Iglesia, entonces esta —que es el reflejo de la trinidad divina— debe incluir a todos los fieles. El hombre mismo, según los padres de la Iglesia, está concebido como una unidad tripartita de espíritu, alma y cuerpo. De la misma manera, Nicolás concibe una Iglesia tripartita, compuesta por los sacramentos, los sacerdotes y los fieles. En el fondo de estas correspondencias hay una auténtica «filosofía de la concordancia»: las diferencias deben reajustarse en la unidad, sin dar lugar a estados de oposición que puedan traducirse en conflictos. De acuerdo con la clásica metáfora médica, cada órgano contribuye al funcionamiento del cuerpo.

Como hombre capaz de razonar políticamente, el autor de *De concordantia* demuestra no perder jamás de vista la relación entre la actualidad histórica y el objeto de su estudio: la unidad de la Iglesia y la necesidad de evitar más cismas en la comunidad de fieles. En el centro de la cuestión no está solo la relación entre papado e imperio, sino también la que hay entre pontífice e Iglesia. En ambos casos, el filósofo afirma que la *potestas principis absoluta* es la divina puesto que solo Dios garantiza la unidad perfecta en la que se armonizan todas las diferencias, a través de la conocida teoría metafísica de la *coincidentia oppositorum*.

Desde un punto de vista político, Nicolás afirma la independencia del poder imperial del papal y, por consiguiente, niega la posibilidad de que el pontífice pueda destituir o deponer al emperador. La investidura política que reciba el emperador por parte de los electores es «independiente por su naturaleza, es más, primera y suprema, distinta del poder espiritual sacerdotal» (*De concordantia catholica* II, 5,340). Esta tesis no establece la primacía imperial —como escribió Marsilio de Padua en su *Defensor pacis*—, sino que promueve una distinción entre dos

poderes (espiritual y temporal) que deben ser reconducidos hacia el ideal de la concordancia. La verdadera preocupación de Nicolás apunta, por un lado, a cuando los emperadores quieren sobrepasar sus funciones y administrar las cuestiones de fe, y, por el otro, a cuando los papas quieren controlar la elección de los emperadores. En este sentido, el ideal político del filósofo alemán se aproxima a la postura defendida, un siglo antes, por Dante en *De Monarchia*: la autoridad de la Iglesia debe separarse de la del imperio; no puede primarse una por encima de la otra, ya que ambas descienden de Dios.

Después de *De concordantia catholica*, Nicolás de Cusa dará paso a su reflexión política en *De pace fidei*. En realidad, el humanista alemán no abandonó nunca la actividad política dentro de la Iglesia. El título de obispo de Bresanona y, posteriormente, su nombramiento como cardenal lo atestiguan de forma clara. Sin embargo, como ya hemos visto, en los años cuarenta su producción se concentró en asuntos de orden teológico, filosófico y científico. Es la toma de Constantinopla por parte de los sarracenos (1453) la que determinó el regreso decisivo del pensamiento de Nicolás de Cusa a las cuestiones políticas: la reacción del mundo eclesiástico fue vehemente, se temía una nueva cruzada para hacer frente al peligro de una invasión islámica.

De pace fidei (La paz de la fe) ve la luz el año de la caída de Constantinopla y demuestra el elevado conocimiento que tenía el entonces obispo de Bresanona de la cultura árabe y de la religión musulmana. En lugar de optar por la guerra religiosa, un intelectual cosmopolita como Nicolás de Cusa prefiere el camino de la armonía y del diálogo interreligioso. El filósofo es consciente de la dinámica histórica que pide a cada pueblo que defienda su fe contra la fe de los demás. Precisamente por este motivo imagina una solución diferente: un «Concilio de las religiones», celebrado en Jerusalén, al que acudan los representantes de las diferentes religiones para discutir sobre cómo cesar las masacres, el odio y las guerras que enemistan a los hombres unos contra otros y sobre cómo reconducir las diferencias de las religiones hacia una fe ortodoxa única. Se trata de un plan muy ambicioso, pero que mantiene ciertos elementos de

continuidad respecto a *De concordia catholica*: la recomposición de las diferencias, la ideal armonía entre las partes del conjunto, el principio unitario como garantía de universalidad…

El obispo Nicolás habla de una única fe asumida por todas las religiones: «una *religio in rituum varietate*» (es decir, una sola religión que se manifiesta en la variedad de los ritos). La unidad divina la afirman también los filósofos que sostienen la existencia de una única forma de sabiduría: la filosofía misma no es sino la búsqueda de esta sabiduría que coincide con la verdad religiosa común a todas las confesiones. La fe en un único Dios, principio animador del universo, representa el vínculo más profundo entre todas las religiones y la única vía para la salvación de las almas. La diversidad de profetas y confesiones forma parte de la historia del hombre: si la unidad reina en el plano divino de la *complicado*, en el plano terrenal hallamos siempre la diversidad de elementos diferentes, a menudo en conflicto.

Queda claro que, en este contexto de concordia, los monoteístas de las religiones judía, cristiana y musulmana son tan parecidos entre sí que pueden ser presentados como tres visiones de la misma fe. Lo esencial, de hecho, es amar a Dios en cuanto creador y tratar a los demás como nos gustaría que nos trataran a nosotros. Estas son las directrices comunes de la religiosidad humana, mientras que todo lo demás debe permanecer en el plano de las diferencias culturales y de las contiendas políticas.

Se hace evidente ahora la raíz filosófica que conecta los escritos más teóricos de Nicolás de Cusa —presentados en la primera parte del capítulo— con los escritos políticos como *De concordantia catholica* y *De pace fidei*. Por una parte, la universalidad infinita de la naturaleza divina, y por la otra, la aspiración humana a elevar espiritualmente nuestra naturaleza, siendo conscientes de que el alma inmortal, respaldada por la fe y las obras, participará en el reino de Dios.

De concordantia catholica

I, *praefatio*, 3

Teniendo que tratar la concordancia católica, me propongo investigar la unión del pueblo fiel que se llama Iglesia católica y sobre la unidad de las partes de esta Iglesia, el alma y el cuerpo. Antes consideraré el elemento compuesto, es decir, la Iglesia en sí; en segundo lugar su alma, es decir, el santísimo sacerdocio; en tercer lugar el cuerpo, es decir, el Sacro Imperio.

I, 1, 3

Toda concordancia es concordancia de diferencias. Y cuanto menor es la oposición entre las diferencias, tanto más fuerte es la concordancia y más larga la vida, la cual será vida eterna donde no exista ninguna contrariedad.

Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica*

El testamento filosófico de Nicolás de Cusa: La caza de la sabiduría

Cuando abandonó la sede de Bresanona tras el conflicto con Segismundo de Austria, Nicolás aceptó la invitación del papa Pío II y se trasladó a Roma para dedicarse sobre todo a la escritura. En estos años, entre 1459 y 1464, el filósofo escribió numerosos diálogos y dos tratados, el más conocido de los cuales es sin duda *De venatione sapientiae* (1463), traducido como *La caza de la sabiduría*.

Este texto se considera el testamento filosófico de Nicolás de Cusa. Es una suerte de balance final que ocupa al cardenal durante los últimos años de su vida. El título mismo parece sugerir que existe una única presa que todos los filósofos han intentado siempre capturar: la sabiduría, «o sea, una ciencia que tenga sabor». No hay novedades sustanciales respecto a los textos anteriores, se trata más bien de una recuperación de argumentos ya expuestos a lo largo de los años: la infinitud del universo, la superioridad de la docta ignorancia respecto al conocimiento conjetural, la coincidencia de los opuestos en Dios… Desde este punto de vista, podríamos hablar de *De venatione* como una autobiografía filosófica. El filósofo, al sentir que llega al final de su vida, recorre de forma crítica el itinerario de su trayectoria. Siente que se ha esforzado intelectualmente tanto como podía en intentar acercarse a una única verdad: el «máximo absoluto» que hace que la naturaleza divina sea indescriptible para el hombre.

Los acentos místicos, ya presentes en sus textos más científicos, se vuelven preponderantes en este libro con el que concluye la aventura filosófica de este gran humanista que intentó, durante toda su vida y con todos sus recursos intelectuales, traducir el concepto de Dios a un nuevo lenguaje. Pero Nicolás de Cusa nos enseña que precisamente la palabra —la unidad lingüística de la razón humana— es por naturaleza un instrumento impreciso, inadecuado para llevar a cabo esa misión, y que tal vez sea el número (matemático)

el instrumento más apropiado para ello.

También nos enseña que siempre habrá nuevos cazadores de sabiduría, ya que ninguna técnica de caza permite capturar definitivamente la codiciada presa. Con esto, Nicolás de Cusa parece sugerir la idea de que los campos del saber deben estar en continua evolución, formar nuevos instrumentos para llegar a metas aún desconocidas. Y, al mismo tiempo, parece afirmar que no habrá jamás un «final de la filosofía». Con este espíritu deberíamos leer esta última cita de *La caza de la sabiduría*.

La caza de la sabiduría

Si considera todo atentamente, verá que los cazadores se preocuparon diligentemente por el poder de la palabra, como si la palabra fuese la representación precisa de la cosa. En realidad, dado que fue el primer hombre quien atribuyó las palabras a las cosas, siguiendo concebidas humanamente, no existen palabras tan precisas como para que la cosa no pueda ser designada por una palabra aún más precisa. Las razones que concibe el hombre no constituyen la esencia de lo real, esencia que precede a toda realidad. Si se pudiese conocer esta razón esencial, se podría nombrar con propiedad a todas las cosas y se tendría una ciencia perfecta de ellas. Por lo que el desacuerdo no está en la razón sustancial de las cosas, sino en las palabras que, con diversidad de razones, se atribuyen de diversa forma a las cosas. Y es en la representación de la esencia de la cosa, que es también diversa, en lo que consisten las diferencias entre los que compiten.

Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría* (33, 97)

APÉNDICES

Bibliografía

Humanismo y Renacimiento

En lo que respecta a los conceptos generales de «humanismo» y «filosofía renacentista», es obligatorio citar algunos estudios que han influido en la presentación de este libro:

E. Bloch, *Filosofia del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 2007. No hay traducción española, pero sí catalana: E. Bloch, *La filosofía del Renaixement: lliçons*, Barcelona, Edicions 62, 1984. Traducción de José-Francisco Ivars.

J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Ediciones Akal, 2017. Traducción de Fernando Bouza, Juan Barja de Quiroga Losada y Teresa Blanco.

P. Burke, *El renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza Editorial, 2001. Traducción de Antonio Feros Carrasco.

E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé Ediciones, 1951. Traducción de Alberto Bixio.

F. Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911.

E. Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Editorial Ariel, 2012. Varios traductores.

E. Garin *et al., El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1993. Traducción de Manuel Rivero-Rodríguez.

C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, Palumbo, 1976.

C. Vasoli *et al., Le filosofie del Rinascimento*, Milán, Mondadori, 2002.

A. Warburg, *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid, Alianza

Editorial, 2005. Traducción de Felipe Pereda Espeso y Elena Sánchez Vigil.

Marsilio Ficino

Los escritos de Marsilio Ficino fueron publicados por primera vez en una recopilación completa en la edición de Basilea de 1561: *Marsilii Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici atque theologi clarissimi Opera at quae hactenus extitere*. A esta primera edición le siguieron otra en 1576 (también en Basilea) y una tercera en París en 1641. La segunda edición de la *Opera omnia* se reprodujo en impresión ligera a cargo de M. Sancipriano (Turín, 1959).

El *comentario* de Ficino al *Banquete* de Platón, conocido también como *De amore*, está traducido al español en la siguiente edición:

De Amore. Comentario a «El banquete» de Platón, Madrid, Tecnos, 1986. Traducción de Rocío de la Villa Ardura.

La recopilación de las *Epístolas* fue publicada en Venecia en 1495. En español puede encontrarse el primer libro de las cartas en:

Las cartas de Marsilio Ficino. Volumen I, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2009. Traducción de la Escuela de Filosofía Práctica de Madrid.

En cuanto a los estudios críticos sobre Ficino, debemos citar:

P. Castelli y P. Ceccarelli (editores), *Il lume e il sole. Marsilio Ficino medico dell'anima*, Florencia, Opus Libri, 1984.

J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficine et son influence sur la littérature française au XVe siècle*, París, Vrin, 1980.

O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Fondo de Cultura Económica, 1982. Traducción de Federico Patán López.

P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to*

Campanella, Pennsylvania, Penn State Pres, 2000.

Giovanni Pico della Mirandola

Las obras de Pico della Mirandola han conocido diferentes ediciones a lo largo de los siglos: la primera en Bolonia en 1496, a cargo de su sobrino Gianfrancesco Pico, con el título *Commentationes*; la edición crítica moderna en Italia fue supervisada por Eugenio Garin por iniciativa del Istituto di Studi Filosofici (Florencia, 1942); una reimpresión de la edición de Basilea de 1557, supervisada por E. Garin, fue publicada en Turín en 1971. En español no hay edición de sus obras completas, pero sí se han traducido los siguientes volúmenes:

Discurso sobre la dignidad del hombre, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. Traducción de Adolfo Ruiz Díaz.

Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni, Barcelona, PPU, 2006.

Conclusiones mágicas y cabalísticas, Barcelona, Obelisco, 1996.

Entre los estudios críticos sobre Pico della Mirandola merece la pena recordar:

Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florencia, F. Le Monnier, 1937.

Goñi Zubieta, *Pico della Mirandola, 1463-1494*, Barcelona, Ediciones del Orto, 1996.

M. de Lubac, *Picco della Mirandola. L'alba incompiuta del rinascimento*, Milán, Jaca Book, 1994.

A. Raspanti, *Filosofia, teologia, religione. L'unitá della visone in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo, Oftes, 1991.

Nicolás de Cusa

La principal edición antigua de las obras de Nicolás de Cusa, divididas en tres tomos (obras filosóficas: obras teológicas y matemáticas; *De concordantia catholica*) se debe a Lefèvre d'Étaples (París, 1514). La edición crítica moderna general la promovió la Academia de las Ciencias de Heidelberg en 1934, bajo la dirección de E. Hoffmann, interrumpida durante la guerra y luego retomada a partir de la década de 1950.

Por lo que respecta a la edición italiana se hace referencia a *Scritti filosofici* (latín y traducción italiana por delante, a cargo de G. Santiello, Bolonia, 1965-1980), *Opere religiose*, a cargo de P. Gaia, Turín, 1971) y *Opere filosofiche* (a cargo de G. Federici, Turín, 1972). En español no existe traducción de las obras completas, pero sí pueden encontrarse los siguientes volúmenes:

La caza de la sabiduría. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2014. Traducción de Mariano Álvarez Gómez.

Diálogos del idiota - El Possest - La cumbre de la teoría, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001. Traducción de Ángel Luis González.

La docta ignorancia, Buenos Aires, Aguilar, 1981. Traducción de Manuel Fuentes Benot.

El juego de las esferas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. Traducción de J. Rafael Martínez E.

La paz de la fe; Carta a Juan de Segovia, Madrid, Tecnos, 1999. Traducción de Víctor Sanz Santacruz.

Sobre la mente y Dios, Pamplona, Universidad de Navarra, 2013. Traducción de Ángel Luis González *et al.*

La visión de Dios, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, Traducción de Ángel Luis González.

En cuanto a los estudios críticos sobre Nicolás de Cusa, podemos citar:

AA. VV., *Concordia discors Studi du Niccolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a G. Santinello*, a cargo de G. Piaia, Padua, Antenore, 1993.

AA. VV., Actas del Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.

AA. VV., Actas del Segundo Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010.

Flasch, *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2009. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido.

de Gaindillac, *La philosophie de Nicolás de Cues*, París, Aubier, 1941.

Rotta, *Il Cardial Nicolò da Cusa la vita e il pensiero*, Milán, Società Editrice Vita e pensiero, 1928.

Sorge, «Alla caccia della sapienza: una rilettura di Nicola Cusano», en *Sapienza* 52 (1999), pp. 227-233, Roma, 1999.

Por último, como fuente de información sobre el autor, se recomienda el sitio web del Círculo Cusano (http://www.circulocusano.com.ar/es).

Cronología

1432 Nicolás de Cusa participa en el Concilio de Basilea.

1433 Nicolás de Cusa publica *De concordando catholica*. Marsilio Ficino nace en Figline Valdarno.

1440-1442 Nicolás de Cusa publica *De docta ignorantia* y *De conjecturis*.

1448 Nicolás de Cusa es nombrado cardenal.

1450 Nicolás de Cusa es nombrado príncipe obispo de Bresanona.

1453 Se publica *De pace fidei* de Nicolás de Cusa.

1457-1458 Inspirado por sus lecturas lucrecianas, Marsilio Ficino publica *De divino furore* y *De voluptate*.

1430-1433 Brunelleschi crea la capilla Pazzi en Florencia.

1433 El emperador Segismundo es coronado en Roma por el papa Eugenio IV

1438 Concilio de Ferrara convocado por el papa Eugenio IV.

1439 El Concilio de Ferrara se traslada a Florencia y proclama la unión de todas las Iglesias.

1447 El Concilio de Lausana cierra formalmente el cisma con la elección del papa romano, Nicolás V.

1450-1480 En Florencia se levantan más de cuarenta nuevos palacios.

1453 El sultán Mohammed II rodea Constantinopla con 300.000 hombres y la conquista.

1454 Florencia, Milán y Venecia firman el pacto de la Liga itálica.

1461 Mohammed II somete a los griegos de Trebisonda.

1462 Cosme el Viejo le regala a Ficino la villa de Careggi, que se convertirá en sede de la Academia Platónica.

1463 Se publica *De venatione sapientiae* de Nicolás de Cusa; Marsilio Ficino termina la traducción latina de los escritos herméticos; nace Giovanni Pico della Mirandola.

1464 Nicolás de Cusa muere en Todi.

1464 Muerte de Cosme de Médici.

1468 Ficino traduce en dialecto *De Monarchia*, de Dante.

1469 Ficino termina su comentario al *Banquete* de Platón.

1469 Muerte de Piero de Médici.

1469-1474 Ficino escribe los 18 libros de la *Theologia platonica*, que se publicaría en 1482.

1473 Marsilio Ficino es ordenado sacerdote.

1475 Miguel Ángel es admitido en el taller de Ghirlandaio.

1478 Conspiración de los Pazzi en Florencia.

1479 Venecia es obligada a firmar la paz con los turcos; tratado de amistad entre el rey de Nápoles y Lorenzo de Médici.

1480 Los turcos desembarcan en Otranto.

1481 Muerte de Mohammed II y capitulación de los turcos en Otranto.

1484 Marsilio Ficino publica en Florencia la traducción de los *Diálogos* de Platón y comienza la versión de las *Enéadas* de Plotino.

1485 Cristóbal Colón presenta al rey de Portugal un proyecto para llegar a las Indias por el Atlántico.

1486 Pico della Mirandola emprende el estudio del hebreo, el árabe y el caldeo con Flavio Mitridate; publica las *Conclusiones* (que incluyen la oración *De hominis dignitate*); en diciembre viaja a Roma para organizar el congreso internacional suspendido por el papa Inocencio VIII.

1486 Expedición de Bartolomé Díaz.

1487 Ficino es nombrado canónigo de la catedral de Florencia; las *Conclusiones* de Pico son condenadas definitivamente por la comisión vaticana.

1487 Bartolomé Díaz dobla el cabo de Buena Esperanza.

1488 Pico della Mirandola es arrestado en Francia, donde se había refugiado.

1489 Pico es liberado gracias a la intercesión de Lorenzo el Magnífico y Carlos VIII de Francia; vuelve a Florencia, donde entabla amistad con Girolamo Savonarola; escribe un comentario cabalístico al *Génesis* y concluye también *De Ente et Uno* y las *Disputaciones aversus astrologiam divinatricem*.

1489 El papa Inocencio VIII desposee a Fernando I del trono de Nápoles.

1491 El proyecto de navegación de Colón es aprobado por Fernando e Isabel, reyes de España.

1492 Muerte de Lorenzo de Médici; en la dirección de

Florencia le sucede su hijo Piero; Cristóbal Colón zarpa del puerto de Palos.

1494 Giovanni Pico della Mirandola muere en Florencia.

1493-1496 Segundo viaje de Cristóbal Colón.

1498 Vasco de Gama desembarca en Calicut, en India.

1499 Marsilio Ficino muere en Careggi.